海外学人丛书

论戴震与章学诚

余英时 著

余英时 著

海外学人丛书

HAI WAI XUE REN CONG SHU

论戴震与章学诚

清代中期学术思想史研究

生活·讀書·新知 三联书店



图书在版编目(CIP)数据

论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究/余英时著.
北京:生活·读书·新知三联书店,2000.6
(海外学人)
ISBN 7-108-01337-1

Ⅰ.论… Ⅱ.余… Ⅲ.①戴震(东原,1723~1777年)-哲学思想-研究 ②章学诚(实斋,1738~1801年)-哲学思想-研究 Ⅳ.B249

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第26716号

责任编辑 冯金红 舒 炜
封面设计 董学军
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
排 版 北京新知电脑印制事务所
印 刷 世界知识出版社印刷厂
版 次 2000年6月北京第1版
2000年6月北京第1次印刷
开 本 850×1168毫米 32开 印张 11.75
字 数 259千字 **图字** 01-1999-0106
印 数 0,001-7,000册
定 价 20.00元

增订本自序

《论戴震与章学诚》初版于1976年由香港龙门书店刊行，距今恰恰已20年整。龙门书店大约在10年前便歇业了，故本书已成绝版。20年前的旧作，其得失优劣早已为同行的读者所熟知，原没有重刊的必要。但是1985年《章学诚遗书》（北京，文物出版社）问世，提供了前所未见的新资料；经过反复研读之后，我竟获得了一个始料未及的新发现。过去我们读到章学诚所经常提及的“文史校雠”四个字时，总以为是泛指他的《文史通义》和《校雠通义》两部著作而言，甚至误认为即是这两部专著的简称。而且自胡适撰《章实斋先生年谱》（1921）以来，根据章氏的自述，《文史通义》的草创早于《校雠通义》也久已成为定论。现在我们才能断定“文史校雠”是章氏特创的专门术语，用以描述他自己的学术“门路”，并持之以与戴震的“经学训诂”相抗衡。这一关键性的概念获得澄清之后，不但章氏的成学过程层次分明，而且他的文史理论的针对性也更为显著，这一新发现对于《论戴震与章学诚》的中心论旨是十分重要的。如果最初深察及此，则内篇的论证必能更为紧凑，论点也更为集中。由于全部改写是我的时间所不允许的，因此我特撰《章学诚文史校雠考论》一文，作为内篇的补正。凡是内篇与《考论》之间分歧的地方，都以后者为准。这一新发现也是本书重印的主要理由。

趁着改版的机会，我也改正了原书中一些个别的错误或不稳妥的说法；还有少数地方增添了文献的证据。初版《附录》曾收入戴震和章学诚的重要佚文多篇，增订本已全部删除。这是因为《戴震全集》和《章学诚遗书》已陆续出版，这些佚文不再有重印的必要了。又增订本外篇补入《从宋明儒学的发展论清代思想史》和《清代思想史的一个新解释》两篇长文。这两篇文字所讨论的正是戴震与章学诚的思想史的背景，与本书可以互相印证之处甚多，且可补内篇第三章《儒家智识主义的兴起》之简略。读者兼观并览，更可以明了本书立论的历史根据。

本书的基本立场是从学术思想史的"内在理路"阐明理学转入考证学的过程。因此明、清之际一切外在的政治、社会、经济等变动对于学术思想的发展所投射的影响，本书全未涉及。然而我并不是要用"内在理路"说来取代"外缘影响"论。在历史因果的问题上，我是一个多元论者。历史上任何一方面的重大变动，其造因都是极其复杂的；而且迄目前为止，历史学家、哲学家或社会学家试图将历史变动纳入一个整齐系统的努力都是失败的。"内在理路"说不过是要展示学术思想的变迁也有它的自主性而已(此即所谓"The autonomy of intellectual history")。必须指出，这种"自主性"只是相对的，不是绝对的；学术思想的动向随时随地受外在环境的影响也是不可否认的客观事实。我之所以强调"内在理路"，是因为它足以破除现代各种决定论(determinism)的迷信，如"存在决定意识"之类。"内在理路"的有效性是受到严格限定的，它只能相对于一个特定的研究传统或学者社群而成立。宋明理学家和清代考证学家都是研究儒家经典的，他们无疑属于同一研究传统之内。他们不但处理着同样的经典文献，而且也面对着共同的问题——儒家原始经典中

的“道”及其相关的主要观念究竟何所指？这是儒学传统内部的问题，自有其本身发展与转变的内在要求，不必与外缘影响息息相关。怀德海(A. N. Whitehead)说，一部西方哲学史是对于柏拉图的一系列的注脚，也正是关于“内在理路”的一种解说，我们决不能拘泥字面，真以为全部西方哲学史都没有跳出柏拉图思想的范围。无论如何，经典考证早在16世纪便已崛兴，而且确然是由理学的争论所激发出来的。“内在理路”可以解释儒学从“尊德性”向“道问学”的转变，其文献上的证据是相当坚强的。不但如此，清代学者如凌廷堪、龚自珍等也已自觉到理学之变为考证，曾受“内在理路”的支配。

我在本书中虽然采取了“内在理路”的观点，但是我并未将它与“外缘影响”对立起来。相反地，我仍然承认清末以来的政治影响说——清代的文字狱——是有根据的。在我的全部构想中，“内在理路”不过是为明、清的思想转变增加一个理解的层面而已。它不但不排斥任何持之有故的外缘解释，而且也可以与一切有效的外缘解释互相支援、互相配合。我惟一坚持的论点是：思想史研究如果仅从外缘着眼，而不深入“内在理路”，则终不能尽其曲折，甚至舍本逐末。

但自本书出版以来，“内在理路”说曾引起一个相当普遍的误解，不少读者都以为我治思想史有取“内”舍“外”的偏向。以正式见诸文字的评论而言，1977年我的朋友河田悌一氏(当时还不相识)在《史林》六〇卷五号所发表的书评已提出这个疑问。1983年岛田虔次教授为《アジア历史研究入门》第三卷(京都：同朋舍)写中国思想史的部分，对本书的“内在理路”说也提出了详细的讨论，认为政治、社会等外缘的因素终不容忽视(见页283—285)。这些评论是很自然的，但仍不免误会了我的原意。

所以我感觉有必要再重申我的论点如上。

事实上，我研究明、清思想史自始便注重思想动向与社会变迁之间的互动关系，不过在70年代，我的论述重心确是集中在"内在理路"方面。但是一涉及思想史与社会史的交互影响，我们便必须突破"宋明理学"、"清代考证学"这些久已约定俗成的框架。自16世纪以来，儒家的政治、社会思想发生了深刻而微妙的变化，但却非"理学"、"考证"的范畴所能包括，因此也就不在研究理学和考证学的专家的视野之内。他们往往以为理学与考证学便足以概括明、清儒学的全部或主要内容。80年代中期以来，我在明、清思想史一方面的研究重心已转移到外缘的领域，其中较有代表性的是《中国近世宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》和《明清社会变动与儒学转向》三篇专论。尽管其中主要的儒家人物与本书所论颇相重叠，但取材与问题却截然不同。所以在这三篇专论中我都没有涉及理学与考证学。"内在理路"与"外缘影响"各有其应用的范围，离则双美，合则两伤。但是儒学的概念必须扩大，不能为传统的名目所拘限，这是我必须郑重指出的。

最后，我愿意列举本书未收但关系密切的几篇论文，以供读者作进一步的参证。中文论文两篇：

一、《清代学术思想史重要观念通释》，收入《中国思想传统的现代诠释》(台北，联经，1987)，页405—483。

二、《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收入《中国近代思想史上的胡适》(台北，联经，1984)，页77—91。

这两篇都取"内在理路"的立场。前一篇较详尽，后一篇则借用库恩(Thomas Kuhn)的"科学革命"的"典范"("paradigm")说，使一般行外的读者易于理解。我在初撰本书时并未参考库恩的

新理论，但后来发现他的理论主要也是阐释“内在理路”的，因为“典范”的转换基本上出于“科学界”（“scientific community”）内部的共同判断，虽然个别科学家决定改变其“典范”也可以受到外缘因素的影响。

英文论文则有下列四篇：

一、“Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, XI, nos. 1 & 2, December, 1975, pp. 105—146.

二、“Tai Chen and the Chu Hsi Tradition,” in *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*, Ed. by Chan Ping - leung, Hong Kong, 1982, pp. 376—392.

三、“Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology,” *Asia Major*, Third Series, vol, II, Part I, 1989, pp. 79—108.

四、“Zhang Xuecheng Versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth - century China,” in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture, Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996. pp. 121—154.

这四篇英文论文在取材上与本书大体相同，但写法和论证方式则颇有不同。读者比较观之，可以更了解本书的中心旨趣所在。

余英时

1996年10月9日序于普林斯顿

自 序

《论戴震与章学诚》这部稿子大体上是在1974年夏季与1975年春季之间陆续写成的。其中只有《章实斋与柯灵乌的历史思想》是一篇旧作。

我应该特别对本书的“内篇”加以说明。“内篇”写得这样长并不是我本来的计划。由于第五、六两章所涉及的问题比较复杂,同时在写作过程中新问题又不断出现,以致下笔之际未能作有效的控制。事实上,相对于这两章所接触的问题而言,如果没有如此的篇幅也不足以说尽其中的曲折。不过这样一来,这两章和前面几章之间就不免显得有些失去平衡;而第三章尤嫌过于简略。第三章论清代儒家智识主义的兴起本是近世儒学史上一个极为重大的问题。关于这个问题,我已收集了不少资料,理论的脉络也初步整理就绪,但是我因为考虑到本书究竟是以戴震和章学诚为主体,儒家智识主义的发展在这里只能当作思想史的一般背景来处理,不宜喧宾夺主,因此“内篇”完稿后我也没有再作任何幅度较大的改动。而且时间和心境也都不容许我那样做。将来若有机缘,我也许会根据“内篇”的观点去写一部清代儒学史,那么这部急就篇中许多欠妥善乃至于错误的地方也都可以一并改正过来了。

“外篇”中《章实斋与柯灵乌的历史思想》一章是1957年夏

天写的，发表在同年的《自由学人》月刊上。但这次重印之前我曾对旧稿进行了一次全面的检查和修正；结论部分差不多是整个地改写过了。从1957年到今天，西方的历史哲学有了巨大的进展。我在该章的有关各附注中曾尽量就阅览所及增添了新的参考资料，补充了一些新的论点。因此在某种意义上，这篇文字仍可以勉强算是新作。

本书的主旨虽然是在分析戴东原和章实斋两人的思想交涉，以及他们和乾、嘉考证学风之间的一般关系，但是我同时也想借此展示儒学传统在清代的新动向。近几十年来，讲中国哲学史或思想史的人往往无意中流露出一种偏见，那便是把宋、明理学当作传统儒家精神的最高发展阶段。清代以下只有少数儒者如王船山、颜习斋、戴东原等人的思想还受到一定程度的注意，但也不过是当作宋、明理学的余波来看待而已。所以清代两百余年的儒学传统只有学术史上的意义，而几乎在思想史上占不到一席之地。追源溯始，这一偏见也可以说是由清儒自取其咎。乾、嘉时代一般考证学家标榜“汉学”，而贬斥“宋学”为空谈义理。这样便造成一种印象，好像汉学考证完全不表现任何思想性（所谓“义理”）。

清代考证学和宋、明理学截然两途，而且清代绝大多数的考证学家也尽量避免直接触及思想问题，这自然是无可否认的历史事实。然而这并不等于说，清代两百年的经史研究运动是盲目的或完全为外缘（如政治环境）所支配的。事实上，通观考证学从清初到中叶的发展时，我们可以很肯定地说，其整个过程显然表现出一个确定的思想史的方向。如果我们仔细地排列清儒研治古代典籍的谱系，我们将不难发现其先后轻重之间确是有思想史上的内在理路可寻的。换句话说，清儒决不是信手摭取

某一段经文来施其考证的功夫，至少在考证学初兴之际，他们对考证对象的选择是和当时儒学内部的某些重要的义理问题分不开的。下逮乾、嘉之世，由于儒家的智识主义（intellectualism）逐渐流为文献主义（textualism），不少考证学家的确已迷失了早期的方向感。但当时考证运动的两大理论代言人——戴东原和章实斋——则仍然能紧紧地把握住清代思想史的方向。我们细读他们两人的著作，则清代儒学发展中所蕴藏的义理脉络固犹分明可见。由是言之，尽管清儒自觉地排斥宋人的“义理”，然而他们之所以从事于经典考证，以及他们之所以排斥宋儒的“义理”，却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配。这真是思想史上一个极为有趣的现象。

撇开思想的内容不说，在方法论的层次上，儒学自始即悬学思兼致为标的。但是这种平衡并不易长期维持，后世各阶段的儒学发展终不免各有偏至。大体言之，宋、明理学偏于思，清代考证则偏于学。惟宋、明理学家并未尽废学，且可谓之凝学成思，其精思实从积学中透出。此在大儒如朱熹尤见其然。另一方面，我们也同样不能以“学而不思”四字来概括清儒的治学精神。清儒所向往的境界可以说是寓思于学，要以博实的经典考证来阐释原始儒家义理的确切涵义。清初顾炎武有“经学即理学”的名论，而方以智也提出“藏理学于经学”的纲领。他们两人竟不约而同地为此下儒学的发展规划出一个崭新的方向。18世纪下叶，考证学已臻成熟之境，戴东原遂更进一步说：“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明。”钱竹汀复为之扬其波，至谓“训诂者，义理之所出，非别有义理出乎训诂之外”。同时章实斋虽持“六经皆史”论与东原由经明道之说相抗，然其厌弃“空言性与天道”之情则亦与东原、竹汀不异。实斋一则曰：“古人未

尝离事而言理”，再则曰：“浙东之学，言性命者必究于史。”细绎其意，不过是要易“经学即理学”为“史学即理学”而已。所以龚定庵说清代儒术之运为“道问学”，真是一针见血之论。用现代的话来说，清儒所面对并关切的问题正是如何处理儒学中的知识传统。

谈到知识传统，不免使我们立刻联想到近代另一个流行的看法，即在西方哲学史和学术史的对照之下，中国在纯知识的领域内表现得甚为逊色。最显著的是知识论和逻辑在中国哲学史上并不占重要地位，而自然科学也不是中国学术史上特显精彩的所在。在这种情形之下，所谓儒学中的知识传统究竟有多少真实的意义呢？基本上，我并不怀疑上述看法的有效性。但是我必须指出，儒学内部仍然有它自己独特的知识问题。撇开原始儒学中“博学于文”、“多学而识”之教不论，即使以“尊德性”为第一义的宋、明理学也不能完全避开知识问题。理学家之所以分别“德性之知”与“闻见之知”，从某种意义说，也正是要把客观知识在儒学系统中安排一个适当的位置。朱子论“格物致知”虽仍以“尊德性”为最后的归宿，但已显然接触到了客观认知的问题。王阳明在龙场顿悟以前也一直是在与朱子的格物说奋斗，他的龙场之悟便起于对《大学》格物致知之旨发生了新解，所谓“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”足见在此以前阳明也认为“格物”离不开对外在事物的客观知解。甚至在龙场顿悟十年之后，阳明重定《大学古本》，他的主要论点依然是说此书“以良知指示至善之本体，故不必假于见闻。”尤可证阳明受“闻见之知”的困扰之深。所以尽管儒家从来不把成就知识当作它的主要价值，然而客观认知始终构成儒学系统中的一个基本问题。

从中国学术思想史的全程来观察，清代的儒学可以说比以往任何一个阶段都更能正视知识的问题。就知识论而言，王船山已转而强调“闻见之知”的重要性，认为“人于所未见未闻者不能生其心。”戴东原则更为彻底，断然提出“德性资于学问”的命题。依照这种说法，则“德性之知”已无独立性可言，而不过是“闻见之知”的最后结果而已。此一命题在义理上的是非得失是另一问题，但它所透露的思想动向却大可注意。但是我并不认为清儒已具有一种追求纯客观知识的精神，更不是说清代的儒学必然会导致现代科学的兴起。儒学如何突破人文的领域而进入自然的世界的确是一个极为艰难的课题，而且其中直接牵涉到价值系统的基本改变。但是无可否认地，清代儒学的发展至少已显示了这种基本改变的可能性。清代学术始于考经，进则考史，乾、嘉以下更转而考及诸子，儒家知识传统的逐步扩张于此已见端倪。在经学范围之内，顾炎武首言“读九经自考文始，考文自知音始。”此后经学研究大体即循此程序进展，文字、音韵之学终由附庸而蔚为大国。要之，就清儒来说，如何通过整理经典文献以恢复原始儒学的真面貌，其事即构成一最严肃的客观认知的问题。戴东原论经学难明，有云：“诵《尧典》数行至乃命羲和，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。不知少广旁要，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽虫鱼草木之状类名号，则比兴之意乖。”如果真从此转身移步，也未尝不能别造新境。无论如何清代中叶的学术已开始走上了分途发展的专业化途径。毋怪乎对学术流变最为敏感的章实斋要屡言“业须专精”，又特重“专家”之学了。

19 世纪以后内乱与外患交乘，中国面临一个空前巨大的政治、社会危机。乾隆盛世那种为学问而学问的从容意态已无法

再持续下去。代之而起的则是儒家要求“致用”的精神;晚清所谓“经世学派”便乘运而兴。晚清儒者虽仍多推尊顾炎武及其《日知录》,但意义已迥然不同。这时顾炎武之受到重视并不是因为他的考证成就,而是由于他所揭橥的“明道救世”的主张。换句话说,顾炎武变成了清代经世运动的先驱。冯桂芬是经世学派的中坚人物,然而他字景亭,又号林一,其景仰顾氏之情显然可见。在经世运动的激荡之下,经学也开始转向,汉代所谓“通经致用”的观念在一般儒者的心中复活了。今文经学便是在这种情形之下兴起的。

清代儒学中的知识传统尚没有机会获得充量的发展,便因外在环境的遽变而中断了,我们今天已无法揣想这一传统在正常情况下究竟会归向何处。但是依我个人的偏见,清儒所表现的“道问学”的精神确是儒学进程中一个崭新的阶段,其历史的意义决不在宋、明理学的“尊德性”之下。现代一些以弘扬儒学自负的哲学家,如40年代的冯友兰,总欢喜说他们的新儒学是“接着宋、明理学讲的”。至于清学,在他们看来,既不能“经虚涉旷”,则已无积极的思想内容可言,甚至不免是中国哲学精神进程中的“一次逆转”。对于这一类的哲学论断,我没有资格加以评论。我只想指出一点,即从历史的观点看,把辨析心性理气认作儒学的主要内涵是不甚符合事实的,至少也是以偏概全。所谓“内圣之学”虽早在儒家的原始经典中已经萌芽,但它一直要到宋代才获得充分的发展。无可否认地,这一发展是和佛教在心性问题上的长期挑战分不开的。韩愈是唐代排佛最力的儒者,但他放逐到潮州以后,看到大颠和尚能“以理自胜,不为事物侵乱”,也终不免为之心折。朱子批评退之,说他应该“因彼稊稗之有秋,而悟我黍稷之未熟,一旦翻然求诸身,以尽圣贤之蕴。”

其实当时的心性之学不仅在退之个人未臻成熟之境，即在整个儒学系统中也还没有取得中心的位置。如果我们坚持以“心性之学”为衡量儒学的标准，那么不但在清代两百多年间儒学已经僵化，即从秦、汉到隋、唐这一千余年中儒学也是一直停留在“死而不亡”的状态之中。相反地，如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的“道问学”传统正可以代表儒学发展的最新面貌。尤其重要的是这个新的发展恰好为儒学从传统到现代的过渡提供了一个始点。

我们必须承认，儒学的现代课题主要是如何建立一种客观认知的精神，因为非如此便无法抵得住西方文化的冲击。传统儒学以道德为“第一义”，认知精神始终被压抑得不能自由畅发。更不幸的是现代所谓道德已与政治力量合流，如果知识继续以“第二义”以下的身份维持其存在，则学术将永远成为政治的婢女，而决无独立的价值可言。我们常常听到的所谓“政治挂帅”、“先红后专”之类口号并不全是新货色。从某种意义上说，它们不过是“士先器识”、“先立其大”的现代变形而已。当然，变形也必然涵蕴着一定程度的歪曲。儒学发展史告诉我们，极端的德性论和功利论往往会走上一个共同的方向，即反智识主义（anti-intellectualism）。因此陆、王的末流和清代的颜、李学派都把知识看作毒药。反智识主义又可以分为两个主要方面：一是反书本知识、反理论知识，或谓其无用，或谓其适成求“道”的障碍；另一个方面则是由于轻视或敌视知识遂进而反知识分子，所谓“书生无用”、“书生不晓事”等等话头即由此而起。陆象山虽有反知识的倾向，但尚不反知识分子，颜习斋则反知识而兼反知识分子。不用说，这两个方面的反智识主义今天都正在以崭新的现代面貌支配着中国的知识界。

中国今天一方面要求现代化，而另一方面又轻视知识，鄙弃知识分子，对我个人来说，这终是一件难以理解的事。在传统中国文化中，儒学一向占据着主导的地位。但儒学目前正面临着一次最严重的历史考验，即如何处理客观认知的问题。儒学将来能否重新成为中国文化的领导力量，恐怕就得看它怎样应付这个新的考验。西方基督教也曾遭遇过客观认知问题的挑战。其中比较积极而成功的反应可以举中古的圣多玛（Thomas Aquinas)和现代的狄立克（Paul Tillich）为例。圣多玛肯定知识的价值，认为我们对客观事物的知识每进一步即是对上帝的知识多增加一分。狄立克最不赞成在所谓"科学"与"宗教"之间划分畛域，制造对立。照他看来，宗教如果想以居于科学认知以外的领域自足，则其结果将是进行一场无穷尽的败退之战。因为科学知识进军到哪里，宗教就得从哪里撤退。狄立克因此主张正视科学，希望以现代的科学知识为始点，然后翻上一层去建立新的基督教神学。这是他在《系统神学》（*Systematic Theology*）第三卷中所企图完成的工作。他的基本立场可以一言以蔽之，"科学的见证即是为上帝作见证。"（"The witness of science is the witness to God."）

我举出圣多玛和狄立克的例证，其用意当然不是要对现代基督教神学的本身有所讨论。我只是觉得，从比较思想史的观点看，这两个例证对于儒学的何去何从似乎颇富于启示作用。居今而论，儒学必须挺立起客观认知的精神。但这不是单纯地向西方学习科学便可以做得到的。借外债无论如何不能代替生产。我们的任务首先是诱发儒学固有的认知传统，使它能自我成长。儒家"道问学"的潜流，经过清代两百年的滋长，已凝成一个相当强固的认知传统。我之所以特别强调18世纪的考证学

在思想史上的意义，这是基本原因之一。我清楚地知道，认知精神的充分发展最后将不免有必要使儒学在价值系统方面作某些相应的调整。但是由于“道问学”原是儒学的基本价值之一，我深信这种调整决不致导向儒学的全面解体。相反地，现代儒学如果经不起严格的知识考验，则它所维护的其他许多价值是否能发挥实际的作用，恐怕将是一个很大的疑问。未来是无从预测的，但往事则未尝不可借鉴。中古时代佛教的深刻刺激曾给儒家在“内圣”一面的发展提供了最重要的因缘。宋人当时曾慨叹“儒门淡薄，收拾不住”，致使有识之士多为释氏扳去。但经过此下宋、明儒者数百年的努力，“尊德性”之教大弘，儒学在中国文化系统中的中心地位终于更巩固地建立起来了。今天无疑又是一个“儒门淡薄，收拾不住”的局面，然而问题的关键已不复在于心性修养，而实在于客观认知的精神如何挺立。因此我深信，现代儒学的新机运只有向它的“道问学”的旧统中去寻求才有着落；目前似乎还不是“接着宋、明理学讲”的时候。陆象山曾经讥刺朱子说：“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”在以“尊德性”为第一义的时代，这样的质问是足以塞人的。可是六百年后的戴东原却反唇相讥道：“然舍夫道问学，则恶可命之尊德性乎？”而同时钱竹汀也说：“知德性之当尊，于是有问学之功。岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉！”在今天的处境之下，我诚恳地盼望提倡儒学的人三复戴东原、钱竹汀之言！

本书全稿是在今年 5 月间开始排印的。我在 7 月中旬离开香港以前，全书校样已交到了我的手中。但是我已来不及从头到尾细读一过，因此只好准备在欧游途中再抽暇校改，同时补写一篇简短的“自序”来结束这一工作。欧游的第一站是雅典，我在那里停留了三整天。当我初步看完了校样之后，我自己对这

部书稿已觉得不甚满意。最主要的是全稿并非一气呵成，而是利用公余之暇一点一滴地积累起来的，以致运思缺乏连贯和周密，许多重要的观念都没有获得透彻的发挥。现在回想起来，我当时每晚撰写此稿其实并无意要从事什么严肃的著述工作；我不过是借文字工作来忘掉白天行政杂务的烦恼，以保持内心的宁静而已。过去这一年也许要算是我平生最多纷扰的一段岁月，而此稿的撰述适与之相终始。所以无论我在理智上怎样不满意这部书，它的出版在我个人情感上终是一件值得纪念的事。在离开雅典的前一天下午，我有机会在爱琴海边的一家茶馆里静坐了几小时。面对着一望无际的碧波，思虑为之澄澈，我有着接触到西方古典智慧的泉源的真实感觉。这篇序言的大意便是在这种感觉之下酝酿出来的。但是此后一两个月之内，由于旅途劳困以及初返美国的忙于安顿行装，这篇序文始终未能完稿。8月底我到西岸去参加了为期四天的“18世纪中国思想史讨论预备会议”。这次会议使我有机会把本书的若干中心观念向十几位同行的朋友们作进一步的阐发，并听取他们的批评意见。集思广益的结果，一方面使我更清楚地认识到本书的一些缺点，但另一方面却也加强了我对本书的基本论点的信心。这篇序文的定稿便是在开会归来之后完成的。我很高兴有这两个月的缓冲时间，使我可以从容地整理自己的思想，并稍稍补充一下原书的不足之处，虽则这篇难产的自序不免延迟了本书的面世。

最后我要感谢友人罗球庆先生介绍本书给龙门书店出版的好意；而龙门书店毅然决定印行这样一部无利可图的学术性著作，其勇气更是可佩的！

余英时

1975年9月22日于美国麻州之碧山

目 次

外　篇

内　　篇



一、引　言

戴震(1724—1777)和章学诚(1738—1801)是清代中叶学术思想史上的两个高峰，这在今天已经成为定论了。[①] 近50年来，东原和实斋一直都受到中外学者的密切注意，研究文献真足以汗牛充栋。但是我们必须记住，把东原和实斋相提并论是近代的评价。在他们两人的生前，实斋之晦和东原之显恰是一个鲜明的对比。问题并不止于声光的显晦。如果我们有机会征询他们两人的共同朋友如朱筠、钱大昕、邵晋涵等人的意见，我相信他们之中没有人会说实斋在学术地位上可以望东原的项背，更不用说并驾齐驱了。那么戴、章二公自己的看法又如何？我们确切地知道东原从来没有把实斋放在眼里，他的文字中也全无实斋的痕迹。所以实斋说："戴氏生平未尝许可于仆。"[②] 相

---

① 远自清末以来，学者如章太炎、梁任公等即渐以戴东原与章实斋并尊。民国以后胡适先后撰《章实斋年谱》(1921)及《戴东原的哲学》(1927)两书，使戴、章两人在清代中叶的学术地位益显突出。1937年钱宾四师的《中国近三百年学术史》问世，其中论乾、嘉学术的部分，东原以后即继及实斋，并谓"东原、实斋乃乾、嘉最高两大师。"(下册，页475)故戴、章在乾、嘉时代为双峰并峙、二水分流，实为近代学人的共同见解。最近日本学人岛田虔次撰《章学诚の位置》一文(见《东方学报》，第四十一册，1970年3月，页519—530)亦持同样的看法。

② 《答邵二云书》中语，见《章氏遗书逸篇》，四川省立图书馆编辑，《图书集刊》，第二期(民国三十一年六月)，页41。

反地，实斋对东原则十分倾服，尽管批评之处也不少。《章氏遗书》中公开讨论到东原的文字即不下数十篇，未指名而实际也是针对东原而发者，更多至无法统计。我们细心读实斋的著述，便可知实斋确引东原为同道，而且认为只有他自己才能和东原在学术上分庭抗礼。这样说来，我们近代的评价正是接受了实斋自己的论断，而与其他乾、嘉学人的看法截然异趣。

何以我们的观点近于实斋而远于一般乾、嘉的考证学家呢？我想，问题的关键是在于评价学术成就所采用的标准。近代治学术思想史的人主要是以义理为评判学术成就的标准。在这个标准之下，实斋的《文史通义》便受到了前所未有的重视。而近人之推崇东原也同样是由于他的义理，并非由于他的考证。其实东原虽未能平心欣赏实斋的文史见解，他自己论学也是以义理为最后的依归的。在这一点上，东原和实斋反而是同志，而不是论敌了。另一方面，一般乾、嘉学人则严格地持考证为衡量学术的准绳。从考证的观点出发，当时的人甚至无法了解实斋的学业究竟是何门路；[1] 而东原之所以为时流所共仰，也是因为他在六书、九数、名物、制度各方面的研究业绩。至于《原善》和《孟子字义疏证》诸作，则正是他们所鄙弃不屑道的。这样看来，近代的论断颇与乾、嘉的流行观点处于尖锐对立的地位，但却恰恰合乎东原、实斋两人的自我评价。这里可以看出，东原、实斋与当时考证学风之间的确存在着一道很深的鸿沟。面对着这种学风，实斋的不合时宜固不必说；而东原之仅以考证为世所尊，在他自己的内心中也是毕生一大憾事。

但是从思想史的观点来看，东原与实斋是清代中叶儒学的

---

① 《家书二》，《文史通义》"外篇"三，页334，古籍出版社，1956年。

理论代言人。一方面，他们的学术基地在考证；另一方面，他们的义理则又为整个考证运动指出了一个清楚的方向。没有东原和实斋的理论文字作引导，乾、嘉的考证学只表现为一大堆杂乱无章的材料，其中似乎看不出什么有意义的发展线索；[①]更重要地，清代儒学和宋、明理学之间也将失去其思想史上的内在链锁。如果允许我们把清代的考证运动比作画龙，那么东原和实斋便正好是这条龙的两只眼睛。

近代学人分论东原与实斋的思想者甚多，论东原而涉及实斋或论实斋而涉及东原者亦复不少。因为他们两人之间本有直接及间接的种种关系，讨论时自不能不互相牵引。但到现在为止，尚未见有专篇对东原和实斋之间在学术思想方面的交涉加以比较全面而深入的检讨。本篇之作便想填补这个空缺。从表面上看，东原和实斋之间只存在着一种片面的关系：即东原对实斋极有影响，而实斋则未见在东原的学术生命中留下任何痕迹。而事实上，如果不通过实斋，我们对东原的认识则始终只能停留在表面的阶段，实斋著作中所保留的许多东原平时的口语是从侧面去了解东原的一把钥匙。但是这些口语并不能孤立地、任意地加以解释，而必须与其他有关的材料配合起来始能确定其意义。另一方面，我们虽然知道实斋受到东原的影响，但这种影响究竟大到何种程度，以及它在实斋的成学过程中又究竟起过何种特殊方式的作用，则仍有待于我们作进一步的清理。

东原和实斋之间，以及他们两人与18世纪的考证学风之间

---

① 如梁任公先生的《中国近三百年学术史》，其下半部论乾、嘉学术即以“清代学者整理旧学之总成绩”一个题目包括各类古书的整理，其中全看不到任何发展的线索和条理。（中华书局本，页176—364。）

都有其同，也有其异，有其合，更有其离。这种错综复杂的关系在他们彼此的心理上都曾激起了深微而曲折的反应。以前研究东原与实斋的学者对他们两人论学的心理背景还不曾做过有系统的发掘，这却是本篇所要特别加以注重的所在。学术思想史上有许多重要的理论，从正面去看，都是“言之成理，持之有故”，似无隙可觅。而一考其立说时的特殊心理背景，则往往发现其中别有待发之复，而且关系甚大者。实斋《文史通义》中的若干中心理论便可以从这一方面去重新加以分析。而东原平生持论屡变，其先后不同之深微处，也只有揭开了这层心理的纱幕之后才能仔细地辨认得出来。总之，本篇企图从历史的和心理的两个角度去勾划出东原和实斋两人的思想侧影。这在取径上与传统的思想史颇不相同，因为后者主要是从学派传承、师友渊源各方面去摄取思想家的正面像。但侧影不但不和正面像相冲突，而且正可补充它的不足。通过东原和实斋两人的侧影，我们相信，18 世纪中国思想界的面貌将会更清晰、也更真实地呈现在我们的眼前。

二、章实斋与戴东原的初晤

章实斋第一次和戴东原的见面和谈话，在实斋的学术生命中是一件头等重大的事件。但是这一事件的经过及其意义，迄今尚未见有人加以论述。甚至在研究实斋的专著中，这件事也还没有清楚地交代。胡适的《章实斋年谱》仅根据实斋乾隆三十一年丙戌(1766)《与族孙汝楠论学书》，指出实斋受东原影响甚大，其他则一字未及。[①] 1942 年吴孝琳发表《章实斋年谱补正》一长文(根据孙次舟的初稿)，始肯定戴、章初晤即在丙戌年，并推测是出于朱筠的居间介绍。这一推测当然是由于实斋是年下榻于朱筠邸舍之故。[②] 1966 年倪文孙(David S. Nivison)出版《章学诚的生活与思想》专书，在这一问题上便采用了吴孝琳之说，但语气之间犹有保留，以示谨慎。[③]可见这一件事一直到整整两百年后还未有定论。其实关于这件事，实斋自己曾留下了第一手的资料足供考论。不过由于这项资料迟至 1942 年才初次刊布，所以胡适、姚名达、孙次舟、吴孝琳诸人都没有机会寓目

---

① 胡适著、姚名达订补，《章实斋年谱》，商务，1931 年，页 17—18。

② 吴孝琳，《章实斋年谱补正》，见《说文月刊》第二卷合订本，1942 年 12 月，页 252。

③ David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh - ch'eng*, Stanford University Press, 1966, pp. 32—33.

罢了。

东原卒后，实斋曾有《答邵二云书》，专门讨论到东原的学术与心术的问题。在这封信里，实斋不但追溯了他第一次和东原见面的经过，并且还提到了他们那次谈话的大致内容。根据此书，我们可以对章、戴两人这一历史性的初晤进行一次比较确实而深入的考察。兹先引书中最有关系的一段文字于下，再略加推论。实斋说：

来书于戴东原自称《原善》之书欲希两庑牲牢等语，往复力辩，决其必无是言。足下不忘死友，意甚可感！然谓仆为浮言所惑，则不然也。戴君虽与足下相得甚深，而知戴之深，足下似不如仆之早。丙戌春夏之交，仆因郑诚斋太史之言，往见戴氏休宁馆舍，询其所学，戴为粗言崖略，仆即疑郑太史言不足以尽戴君。时在朱先生门，得见一时通人，虽大扩生平闻见，而求能深识古人大体，进窥天地之纯，惟戴可与几此。而当时中朝荐绅负重望者，大兴朱氏，嘉定钱氏实为一时巨擘。其推重戴氏，亦但云训诂名物，六书九数，用功深细而已。及见《原善》诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地。仆当时力争朱先生前，以谓此说似买椟而还珠，而人微言轻，不足以动诸公之听。足下彼时，周旋嘉定、大兴之间，亦未闻有所抉择，折二公言，许为乾隆学者第一人也。惟仆知戴最深，故勘戴隐情亦最微中，其学问心术，实有瑕瑜不容掩者。[1]

这一段回忆对于了解戴、章关系及乾隆学风都极为重要，让我们从历史和心理两个方面来加以分析：

---

[1] 《答邵二云书》，《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》第二期，页40。

从历史方面说，我们可以确定以下几项事实：一、以前学者只能推测戴章初识在乾隆三十一年丙戌(1766)，但现在我们则确切地知道这件事发生在是年的春夏之交，而且是实斋主动地到休宁会馆去正式拜访东原。据《东原年谱》，东原是年入都会试不第，居新安（即休宁）会馆，[①] 与实斋所言正合，可以无疑。二、吴孝琳和倪文孙都猜测实斋初识东原是因为朱筠的关系。这个猜想显然错了。戴、章之间的介绍人并非朱筠，而是郑诚斋（名虎文，1714—1784）。[②] 三、自来研究实斋思想发展者，根据《与族孙汝楠论学书》，颇以为戴、章初见，实斋所受的影响乃在于东原所坚持的考证观点。今据《答邵二云书》，可知东原给予实斋最初同时也是最深的印象实在于他在义理方面的成就，如《原善》等哲学作品。此点关系最大，下文将另有讨论。四、实斋《书朱陆篇后》云：

> 凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以谓戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。[③]

---

① 段玉裁，《戴东原先生年谱》，见赵玉新点校，《戴震文集》，附录（中华书局，1974年），页227。

② 关于郑虎文可看《清史列传》（台北中华书局重印本，1962）卷七二，页5b—6a；《国朝耆献类征》（湘阴李氏刊本），卷一二六，页57a；汪孟慈，《郑先生家传》，见《尚友记》（《邃雅斋丛书》第五册，北平，1934），不标页数。按：郑虎文后来与冯廷丞书也特别推重戴震的"经学"和章学诚的"史才"。这大概是他提议实斋去访晤东原的主要原因。见郑虎文《吞松阁集》，补遗，卷三十九，页一b。冯敏昌编，嘉庆己巳刊本。此条承刘祥光君检示，附此志谢。

③ 《文史通义》，"内篇"二，页57。

此文屡曰"时人"，骤读之，似为泛言。今与《答邵二云书》合看，"时人"乃特指朱筠与钱大昕两人。其中朱笥河是实斋业师，正式文字中自不能不讳其姓字。实斋本是最尊重朱笥河与钱晓徵的人，但为了东原的《原善》诸作，竟不惜抗颜力争，且退而见诸笔墨，则实斋论学之择善固执及其雅重东原之意，皆灼然可见。

从心理方面看，上引《答邵二云书》更能使我们了解戴、章的初晤对于实斋此后的思想发展具有多么重要的意义。但在分析这种影响之前，我们必须先分别地对戴、章两人在会晤前夕的思想和心理状态加以追溯。

丙戌(1766)这一年在东原的学术生命中写下了重要的一页。据段玉裁说，"是年玉裁入都会试，见先生云：近日做得讲理学一书，谓《孟子字义疏证》也。"[1] 其实本年东原讲"理学"之书，并非《孟子字义疏证》，而是《原善》三篇的扩大本。因段茂堂当时并没有查问清楚，故晚年撰《年谱》时推断有误。[2] 所以丙戌是东原在哲学思想上大有进展的一年。东原特举"做得讲理学一书"之事以告茂堂，便可见其内心之得意。不仅如此，东原自甲戌入都，至此论学见解始再变。大体言之，丙戌以前东原视义理与考证为平行关系；丙戌以后则断然谓义理为考核之源，二者之间为主从关系。[3] 因此东原初见实斋时，正值他在义理上深造有得的关头。

另一方面，丙戌这一年在实斋的成学过程中也具有特殊的意义。实斋这时已29岁，但他的学术生命还没有达到成熟的阶

---

① 《戴震文集》附录，页228。

② 钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页326—327。

③ 详见余英时，《戴震的经考与早期学术路向》，《钱穆先生八十岁纪念论文集》，香港，1974年，页29。此文现已收入本书外篇。

段。不但没有成熟，我们甚至可以说，实斋的学术生命中这时正出现了严重的危机。这个危机，具体地说，便是如何在浓厚的考证学风之下坚持自己性之所近的义理方向。他在《家书三》中说道：

> 吾读古人文字，高明有余，沉潜不足，故于训诂考质，多所忽略，而神解精识，乃能窥及前人所未到处。初亦见祖父评点古人诗文，授读学徒，多辟村塾传本胶执训诂，不究古人立言宗旨。犹记二十岁时，购得吴注《庾开府集》，有"春水望桃花"句，吴注引《月令》章句云："三月桃花水下。"祖父抹去其注而评于下曰："望桃花于春水之中，神思何其绵邈！"吾彼时便觉有会，回视吴注，意味索然矣。自后观书，遂能别出意见，不为训诂牢笼，虽时有卤莽之弊，而古人大体，乃实有所窥。[1]

可见实斋在20岁时，通过他父亲的指点，已发现自己的长处和短处：长处在其"神解精识"，短处则在不能沉潜于训诂考证之繁琐。循着这种倾向发展下去，实斋便不免走上一条议论有余而实学不足的道路，所以他在丙戌《与族孙汝楠论学书》中，追忆早年的治学情况说：

> 往仆以读书当得大意，又少年气锐，专务涉猎，四部九流，泛览不见涯涘，好立议论，高而不切，攻排训诂，驰骛空虚，盖未尝不恫然自喜，以为得之。[2]

实斋是一个自信心极强而持论又极坚定的人。倘使他一生终老

---

① 《文史通义》，"外篇"三，页335。

② 《章氏遗书》，卷二十二，文集七，第三册，页314。以下续引此书三段，页数悉同，不另注明。按：此本系1936年上海商务印书馆据刘承干嘉业堂本（1922年）之《章氏遗书》排印，共八册。

乡里，不与外面的学术界接触，那么，他势必会沿着这个早年路向一直奔驰到底。他的学问能否有成，固然是一个问题，但纵使有成，也决然与我们今天所知道的章实斋完全不同。

但是问题是实斋并未能老死乡里，他不但出游了，而且还到了北京，接触到当时学术主流的考证学派。考证学舍虚就实，特别注重言必有据，对于一名一物之徽都要详究其始末。这对实斋早年的学术观可说是一种严厉的挑战，而和他的学术性向更是格格难入。实斋在心理上所感受到的外在学术空气的压力一定是无比的巨大。在这种压力之下，他无可避免地要对自己旧有的治学途径发生深刻的怀疑。他在《与汝楠书》中所说的"好立议论，高而不切，攻排训诂，驰骛空虚"，正是基本上接受了考证观点以后对故我的一种自责。

实斋的自疑在丙戌(1766)这一年发展得最为严重，因为他本年寄居朱筠家中，受到朱筠的影响极大，故《与汝楠书》中说道：

> 近从朱先生(筠)游，亦言甚恶轻隽后生枵腹空谈义理。故凡所指授，皆欲学者先求征实，后议扩充，所谓不能信古，安能疑经，斯言实中症结。

朱筠这种严斥空谈义理的态度，虽不必是冲着实斋而发，但无疑曾对他起了当头棒喝的作用。实斋"实中症结"之语也正是克就自身为学之病痛处所发出的深切感慨。所以，实斋丙戌和东原初晤时，在学术发展方面恰恰是处于徘徊歧途，无所适从之际。

现在我们可以进一步推测实斋拜访东原的动机，以及他们谈话的范围。实斋的个性，内向而近乎怪癖；他不像是慕名拜客，广通声气那一型的人。他这一次主动地去探访东原，显然是为问学求道之念所驱使。实斋既对自己以往的治学途径感到困

惑，同时又不肯违逆本性去轻逐考证的时尚，因此当郑虎文要他去访东原一谈时，他自然会觉得这确是一个解决疑难的好机会。他一定很想知道，学术界一致推重的戴东原究竟对学问抱着何种看法。

我们可以肯定地说，实斋是带着胸中许多问题去见东原的。他决不是去作一次客套式的拜会。我们了解了实斋当时的心理状态，就可以推知实斋大概会向东原提出哪一类的问题。实斋在《答邵二云书》中说“询其所学，戴为粗言崖略。”足见这次谈话是由实斋提出问题的。而实斋最关心的问题应该是考证和义理之间的关系，尤其是在浓厚的反义理的空气下，像实斋这种好用“精解神识”去寻求“古人大体”的人又将何以自处？所以戴、章初次晤谈必尝兼涉及考证和义理两个方面，殆可以断言。在这次谈话中，实斋深受到东原的考证观点的影响，这是大家都承认的。实斋在《与族孙汝楠论学书》中说：

> 独怪休宁戴东原振臂而呼曰：今之学者，毋论学问文章，先坐不曾识字。仆骇其说，就而问之。则曰：予弗能究先天后天，河洛精蕴，即不敢读元亨利贞；弗能知星躔岁差，天象地表，即不敢读钦若敬授；弗能辨声音律吕，古今韵法，即不敢读关关雎鸠；弗能考三统正朔、周官典礼，即不敢读春王正月。仆重愧其言。……充类至尽，我辈于《四书》一经，正乃未尝开卷，可为惭惕，可为寒心！

此信实斋自注“丙戌”两字，定是在与东原晤谈不久之后动笔的。因此字里行间显示出他还没有完全从巨大的精神震荡中恢复过来。实斋所记东原当时议论的一部分其实乃是东原甲戌(1754)未入都以前便已建立的观点。东原在《与是仲明论学书》中说道：

至若经之难明，尚有若干事：诵《尧典》数行，至"乃命羲和"，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。诵《周南》、《召南》，自《关雎》而往，不知古音，徒强以协韵，则龃龉失读。诵古《礼经》，先《士冠礼》，不知古者宫室衣服等制，则迷于其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，则《禹贡》职方失其处所。不知少广旁要，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽、虫鱼、草木之状类名号，则比兴之意乖。而字学、故训、音声未始相离，声与音又经纬衡从宜辨。[1]

东原之学，以训诂为始点，故持论如此。简言之，即所谓"故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。"[2] 文艺复兴时代西方训诂学家(Philologists)也往往有类似的主张。如 Lorenzo Valla (1407—1458) 即最重字义，谓真理决不存乎语言文字之外："字源如谬，则定义亦必谬。"("When the etymology is false, the definition will be false.")[3]这是西方经典考证学者与东原持论极相近的一个显例。

但是当时戴、章的谈论决不限于训诂明而后义理明这一点。实斋这次与东原论学最契合的地方，同时也是实斋最心折于东原之所在，是东原关于义理方面的见解。实斋在《答邵二云书》中说"询其所学，戴为粗言崖略，仆即疑郑太史之言不足以尽戴君。"这句话里面大有文章。郑虎文虽非第一流学者，但也是与朱笥河、钱晓徵等同属北京学术圈子中的人物。他所敬重于戴

---

① 《戴震文集》，卷九，页140。

② 见《戴震文集》，卷十一，页168。

③ Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Columbia University Press, 1970, p.43.

东原者当亦在其“训诂名物、六书九数，用功深细”方面。因此他向实斋推介东原时定是极力赞扬东原的考证成绩。可知实斋所谓“郑太史之言不足以尽戴君”者，此“不足”绝非指训诂考证方面而言。盖实斋初闻之郑虎文诸人，仅知东原为一卓绝的考证学者，乃至接席之顷，始发现东原治学的最终目的与己相同，亦在求古人之义理之真。不仅如此，东原其时《原善》之定本已写就，义理与考证已达到了“一以贯之”的境地，故实斋觉得郑虎文对东原的估价是过低了。

从东原一边推想，他当时极自得意的“讲理学一书”——《原善》——刚刚脱稿，实斋既恳切地叩问他的治学途径，他似乎不可能不向实斋提起这本新著，何况实斋的兴趣主要又是在义理方面呢！实斋丙戌年在朱筠河、钱晓徵面前极力为东原的《原善》辩护，显见他已读过《原善》稿本。我相信实斋之知有《原善》其书或即直接得自东原。甚至东原当天在休宁会馆中即出示实斋以原稿，亦为情理所可有之事。实斋与东原初晤曾讨论到义理问题，这在《与汝楠论学书》中亦有痕迹可寻。实斋说：

> 学问之途，有流有别。尚考证者薄词章；索义理者略征实。随其性之所近而各标独得。则服、郑训诂，韩、欧文章，程、朱语录，固已角犄鼎峙，而不能相下。必欲各分门户，交相讥议，则义理入于虚无，考证徒为糟粕，文章只为玩物。汉、唐以来，楚失齐得，至今嚣嚣，有未易临决者。惟自通人论之则不然。考证即实此义理，而文章乃所以达之之具。

书中所举“通人”之论，疑即指东原而言。因为在乾隆之世，东原最早提出义理、考证、词章三分之说，并且对这三者之间的关系不断地有所讨论。而实斋此时对这个大问题则还未见有独立的看法。书中谓“考证即实此义理，而文章乃所以达之之具”，显然

是以义理为主。这与东原晚期见解相去不远。所以我认为实斋此一番议论极可能是他和东原初次晤谈后才发展出来的。

总结地说，实斋丙戌和东原的第一次见面，对实斋而言，具有两方面的重要意义：一是考证方面的挑战，一是义理方面的印证。考证的挑战使实斋深切地了解到不能"空谈义理"，从此遂折入"先求征实，再议扩充"的途径。实斋自从游朱笥河之后，本已感到考证空气的重大压力，他之受到挑战并不自东原始。但东原的议论最为辩博，词锋最为锐利，终于使他感到"惭惕"，感到"寒心"，甚至觉得自己于"《四书》一经，乃正未尝开卷。"其内心震动的程度，不难想见。

义理的印证对实斋的影响更大。实斋的性情，据他的自我分析，是"高明有余，沉潜不足"。因此他一向有很高的理论兴趣，而对繁琐的训诂考订缺乏耐心。但在丙戌前后，由于他所接触到的北京学术界人士，包括朱笥河在内，都多少具有反义理的倾向，恐怕他对自己以往的治学方向已不能不有所疑惑。正在这个彷徨莫决的当际，他见到了戴东原。东原虽以考证为一世所共仰，但考证在东原的全部学问系统中仅占据第二义的位置。据东原自称：

> 余于训诂、声韵、天象、地理四者，如肩舆之隶也；余所明道，则乘舆之大人也；当世号为通人，仅堪与余舆隶通寒温耳。[1]

东原之学以明道为极，故考证只是过程，义理才是归宿。对实斋而言，这样的看法在当时真是空谷足音。实斋抱其孤往之见，与并世通人皆落落不能合，内心转滋疑惑。及识东原，他始在义理

---

[1] 《文史通义》，"内篇"二，页 57。

问题上初次得到印证。这一印证对实斋极具鼓励作用，使他有勇气重新肯定自己在学问上所一向坚持的义理方向。此后实斋在学术思想方面的主要发展几乎都可以追溯到他和东原的第一次晤谈。下面我们将进一步分析此次考证的挑战和义理的印证怎样影响着实斋成学的过程。

三、儒家智识主义的兴起

——从清初到戴东原

上面所说的“考证的挑战”，事实上包涵着很复杂的历史背景。从思想史的观点说，清代的考证学应该远溯至明代晚期的程、朱和陆、王两派的义理之争。由义理之争折入文献考证，即逐渐引导出清代全面整理儒家经典的运动。[①] 这种转变在清初仍有其显著的表现。陆、王一派攻击程、朱“致知格物”之说者自来皆集矢于程、朱所改定的《大学》，然攻击之根据主要在于义理。如杨慈湖（简）与王阳明皆谓依程、朱之本，则《大学》所说正心、修身与致知、格物皆不免有支离之病。不过阳明重订《大学》，欲“复旧本”以“复见圣人之心”，实已启由义理争辩转入校刊考订之途。下迄刘蕺山（宗周）乃辑一切“大学”版本而校之，自石经本、程朱本、阳明古本以及同时高攀龙本与夫吴秋圃（麟瑞）之《大学通考》，网罗殆尽。蕺山之《大学古文参疑》（见《刘子全书》卷三十六）成于殉国前之数月（1645），可谓晚年心力尽于此书。然蕺山并非考证学家，他的《大学》辑校工作显是出于义理的需要。故蕺山弟子陈乾初（确）卒有《大学辨》之作，斩断一切藤葛，径斥《大学》为秦以后之著作。这对程、朱的“致知格物”

① 余英时，《从宋明儒学的发展论清代思想史》，《中国学人》，第二期，1970年9月，页19—41。本文现已收入本书外篇。

之论，不啻为釜底抽薪。《大学辨》所争者仍在义理之是非，而所采用之方法正是考证辨伪。这里清楚地透露了考证学兴起的思想史的背景。

再举阎百诗(若璩)的《古文尚书疏证》为例。《疏证》为清初辨伪之杰构，似与义理之争无涉。但胡适便认为阎若璩指出《古文尚书》里“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”十六字出于道经，乃是对“危微精一”之学放一枝暗箭。[1] 其实问题尚不止此。这个所谓虞廷传心十六字，尤其是陆、王心学一派的立论根据。朱子虽亦偶加援引，但并不似陆、王之重视。且疑《古文尚书》之伪，朱子实导夫先路。阎百诗虽在训诂考证方面修正朱子，然在义理方面并不变其尊朱之态度。由是言之，百诗著《古文尚书疏证》盖亦有意借辨伪打击陆、王之心学。所以知其如此者，据毛西河《与潜邱论尚书疏证书》云：

> 昨承示《尚书疏证》，此不过惑前人之说，误以《尚书》为伪书耳。其于朱、陆异同，则风马不及。而忽诟及金豁(陆)及姚江(王)，则又借端作横枝矣。[2]

可见百诗辨伪确有其争义理之动机，而稍后西河为《古文尚书冤词》亦特辨虞廷传心十六字之非伪。[3] 按今本《疏证》中颇不乏抨击陆、王之语。卷八且有孔庙中当“近罢阳明，远罢象山”之主张。[4] 则西河所谓“忽诟及金豁及姚江”者，可谓信而有征。故西河复书亦专争陆、王学术，而于《古文》真伪反置之不论。从这

---

① 胡适，《戴东原的哲学》，上海商务印书馆，1927年，页4。

② 《西河全集》，“书”卷七，页5b。

③ 《古文尚书冤词》(西河全集本)，卷四，页10a—11b。

④ 关于此问题之讨论，见杨向奎，《谈乾嘉学派》，收入存萃学社编集，《中国近三百年学术思想论集》，五编甲集，香港，1974，页31。

一角度去看，阎百诗之辨《古文尚书》与陈乾初之辨《大学》，适成极有趣之对照。

陈乾初之《大学辨》与阎百诗之《古文尚书疏证》同属清初学术史上震撼一时的著作，而百诗尤为清代考证学之开山人物。今一究其撰述之思想背景，则又皆与当时朱、陆门户有密切的关系。此即明末清初，义理之争必然折入经学考证之最具体的说明。近人论清代经学考证之兴起往往溯源至顾亭林"经学即理学"一语。就思想上的直接影响言，这个看法自然是有根据的。但是我们必须指出，亭林在清初虽卓然大师，而此意则决非由他一人"孤明先发"；他不过是用最简洁有力的语言表达了明代晚期以来儒学发展中早已萌芽的一种新动向而已。事实上，远在16世纪时罗钦顺(整庵，1466—1547)已主张义理的是非必须"取证于经书"了。而与亭林同时的方以智(密之，1611—1671)晚年也深以理学之流入"虚掠高玄"为病，并明白地提出了"藏理学于经学"的口号。亭林于明代理学家中极推尊整庵，或有思想上的渊源。至于亭林与密之则有入世出世之别，而持论造语竟能不谋而合至此，则清代考证学与宋、明理学之间有其内在的发展线索，观此不益可信乎？[①]

清代考证学，从思想史的观点说，尚有更深一层的涵义，即儒学由"尊德性"的层次转入"道问学"的层次。这一转变，我们可以称它作"儒家智识主义"(Confucian Intellectualism)的兴起。自张横渠、程伊川以来，宋、明儒者多分知识为二类，一为"德性

---

① 整庵之说见《困知记》(丛书集成本)卷二，页13。密之说见《青原山志略》(康熙己酉1669刊本)"发凡""书院"条，页4b。按："发凡"乃出密之手笔，见卷首王辰所撰《青原志序》。

之知”，一为“闻见之知”。从张、程到王阳明，关于这两类“知”的讨论甚多，诸家意见在细节上颇有出入，但大体上说，他们都认为“德性之知，不假见闻。”其结果自然是重德性而轻闻见。下逮王学末流，更有所谓“现成良知”，反对者则斥之为“伪良知”。“现成良知”之说流行，“闻见之知”在儒学系统中乃益无地位可言。故明末、清初的思想家，为了纠正王学末流之弊，遂重新给予“闻见之知”以应有的重视。如方本庵（学渐，1540—1615）晚年（1611）与东林诸君子论学，曾明白宣称“闻见乃良知之助”。[①] 刘蕺山撰《论语学案》更公然否定“德性”与“闻见”可以截然分为二事。其解“多闻择善、多见而识”章曰：

> 世谓闻见之知与德性之知有二，予谓聪明睿知非性乎？睿知之体不能不窍于聪明，而闻见启焉。性亦闻见也；效性而动者学也。今必以闻见为外，而欲隳体黜聪以求睿知，并其睿知而槁矣！是隳性于空，而禅学之谈柄也。[②]

本庵、蕺山皆明末理学重镇，而立论如此，斯可以觇思想史之动向矣。下逮乾隆时，四库馆臣特赏蕺山此章之解，尤非偶然。[③]

清初学术由虚入实，顾（亭林）黄（梨洲）王（船山）三大儒持“道问学”之立场益坚。亭林引《论语》“博学于文，行己有耻”之言为教，显已歧知识与道德为二。推其教至于极端，则“道问学”之分量尚不免要超过“尊德性”。故当时其友人张稷若（尔岐，1612—1678）已虑其说流弊所及“将格尽天下之理，而反遗身以内之理也。”[④] 梨洲推

---

① 方学渐，《东游记》（桐城方氏七代遗书本），卷一，页 4b。

② 《刘子全书》（1824 年刊本），卷二九，页 31a。

③ 《四库全书总目提要》（万有文库本），第八册，页 11—12。

④ 见张稷若《答友人书》，收入陆燿所编之《切问斋文钞》（同治乙巳本）卷一，页 3a—4b。参看钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页 131。

衍其师蕺山之绪言，谓“读书不多无以证斯理之变化；多而不求于心，则为俗学。”[1] 晚年改撰《明儒学案序》，更有“心无本体，功力所至，即其本体”之名论。今按梨洲两说实相通流：盖读书乃“道问学”中之事，而“道问学”固不能出乎“功力”范围之外也。

船山在三大儒中义理的造诣最深，所以他对“闻见之知”的看法特别值得我们注意。他在《张子正蒙注》中说：

> 心所从来者，日得之以为明，雷霆得之以为声，太虚絪缊之气升降之几也。于人，则诚有其性即诚有其理，自诚有之而自喻之，故灵明发焉；耳目见闻皆其所发之一曲，而函其全于心以为四应之真知。知此，则见闻不足以累其心，而适为获心之助，广大不测之神化，无不达矣。此尽性知天之要也。

又说：

> 多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学也。此篇力辨见闻之小而要归于此，张子之学所以异于陆、王之孤僻也。[2]

又说：

> 内心合外物以启，觉心乃生焉，而于未有者知其有也；故人于所未见未闻者不能生其心。[3]

今按横渠《正蒙》“大心篇”本强调“见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。”其重德性而轻闻见之意甚显然。船山本人亦承认人的德性之知得之于天，故是先验的（a

---

[1] 全祖望，《梨洲先生神道碑文》，《鲒埼亭集》卷十一，万有文库本，第二册，页136。

[2] 均见王夫之，《张子正蒙注》，古籍出版社，1956，卷四，页106—107。

[3] 同上，卷九，页276。

priori)。但他在注释《正蒙》时，反而处处要人正视闻见的效能，并戒人勿为陆、王之“徒恃存神而置格物穷理之学”。这里最可以看出17世纪儒学所采取的智识主义的方向。船山在《思问录》中也说道：

> 知见之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻，见闻之所得，因于天地之所昭著与人心之所先得。人心之所先得，自圣人以至于夫妇，皆气化之良能也。[1]

知见之生，资于见闻，故非固有或人心之所先得。但船山此处所重视的并不在“固有”或“先得”，而毋宁反在闻见之知。因为“非固有而自生者，日新之命也。”而船山论性则正是看重人的“日生日新”这一发展成长的方面。

认识了清代经学考证背后所隐藏的儒家智识主义的动力，辨明了从理学到考证学的转变其实乃是儒学由“尊德性”折入“道问学”的一个内在发展的历程，我们才能够确切地把握到戴东原和章实斋在清代学术史上的重大意义。

东原曾指责程、朱“详于论敬，而略于论学”。胡适评之曰：

> 这九个字的控诉是向来没有人敢提起的。也只有清朝学问极盛的时代可以产生这样大胆的控诉。陆、王嫌程、朱论学太多，而戴氏却嫌他们论学太略！[2]

胡氏的解释是很有根据的。其实如果从学术史的观点来看，东原对学问与知识的态度正是儒家智识主义发展到高峰时代的典型产品。程、朱主张“涵养须用敬，进学则在致知。”“敬”属道德

---

[1] 王夫之，《思问录》内篇，古籍出版社，1956，页21。

[2] 胡适，《戴东原的哲学》，页81。

范围,“学”属知识范围,这表示程、朱对“尊德性”与“道问学”之间要维持一种平衡。但程、朱皆以“尊德性”为第一义,而以“道问学”为第二义,故“敬”在“学”之前。他们“详于论敬,而略于论学”,自不足怪。

东原早年受江永的影响,在义理上服膺程、朱。但由于学术空气已变,因此他只谈“道问学”,而于“尊德性”则置之不论。他在《与是仲明论学书》中说:

> 仆闻事于经学,盖有三难:淹博难,识断难,精审难。……别有略是而谓大道可以径至者,如宋之陆,明之陈、王,废讲习讨论之学,假所谓“尊德性”以美其名,然舍夫“道问学”则恶可命之“尊德性”乎?[①]

此书作于东原甲戌(1754)入都以前,其时东原自家之义理尚未到手。因此他仅斥陆、王的“尊德性”,而并未责程、朱之主敬。然而他对“道问学”的重视显已远超出程、朱之上。东原之学与年俱进。自《原善》定本(1766)至《孟子字义疏证》成书(1777),十余年间东原在义理方面迭创新义。他的思想每进一步,对“道问学”的肯定也随之加深一层。

在《原善》中,他尚不过一般地表示“贵学”,提出“问学所得,德性日充”的命题,而未作进一步的阐发。[②] 至写《绪言》时(约成于1769),重知、重学之意态已颇斩截。所以在消极方面他反对异端之宗自然而废学。他说:

> 彼任其自然而失者无论矣,贵其自然,静以保之,而视

---

① 《戴震文集》,卷九,页141。

② 戴震,《原善》卷下,收入《孟子字义疏证》(何文光整理,中华书局,1961),页74。

学问为用心于外，及其动应，如其才质所到，亦有自然不失处。不过才质之美，偶中一二。若统所行，差缪多矣。且一以自然为宗而废学问，其心之知觉有所止，不复日益。差缪之多，不求不思，终其身而自尊大，是以圣贤恶其害道也。[①]

而在积极方面，他则认定惟有不断扩充学问，始能进于圣智，故又说：

惟学可以增益其不足而进于智，益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣。[②]

钱宾四师评论《绪言》最得其精要。他说：

统观《绪言》立论，亦主精察自然条理以建必然之则，即以必然之则完成自然之极致。……其结论则以濂溪、陆、王为主本体重自然与老、释同斥，程、朱、横渠则以不弃道问学一边与荀子同为得圣学之一体。其论归于重智，非智则无以精察自然以立必然之则也。[③]

《绪言》与《孟子字义疏证》之间，东原另撰有《孟子私淑录》一稿，盖属过渡性质。上引《绪言》中两条在《私淑录》中也保留了下来。但《私淑录》中亦别有新义而为《绪言》所未及者，即驳斥程、朱论心性主“复其初”之说。东原之言曰：

孟子言性善，非无等差之善，不以性为“足于己”也，主扩而充之，非“复其初”也。人之形体，与人之心性比而论之：形体始乎幼小，终于长大。方其幼小，非自有生之始即撄疾病小之也。今论心性而曰“其初尽人而圣人，自有生之

---

① 《绪言》卷上，收入同上书，页93—94。

② 同上卷中，页111。

③ 《中国近三百年学术史》，上册，页345—346。

始即不污坏者鲜"，岂其然哉！形体之长大，资于饮食之养，乃长日加益，非"复其初"；心性之资于问学，进而贤人圣人，非"复其初"明矣。……古贤圣知人之得于天有等差，是以重问学，贵扩充。[1]

冯友兰曾指出东原持知识即道德之说，这是不错的。[2] 上引《私淑录》中这一段话，在晚年的《孟子字义疏证》中表达得更为简洁而圆密。《疏证》云：

试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非"复其初"；德性资于学问，进而圣智，非"复其初"明矣。[3]

《疏证》易"心性"为"德性"，以与"学问"对举，尤可见东原的议论是针对着儒学传统中"尊德性"与"道问学"的问题而发的。东原谓"德性始乎蒙昧"，必不断地资于学问而后始能"终于圣智"，这是儒家智识主义发展至成熟阶段才会出现的新观点。这样的观点，在以"尊德性"为第一义的宋、明理学中，是难以想像的。

《疏证》是东原的晚年定论；其中关于"道问学"的讨论，胜义纷披，较他以前的论点更为深透。兹举卷下论"一贯"条为例：

《论语》曰："多闻阙疑，慎言其余；多见阙殆，慎行其余"，又曰："多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。"又曰："我非生而知之者，好古敏以求之者也。"是不废多学而识矣。然闻见不可不广，而务在能明于心。一事豁

---

① 《孟子私淑录》，《图书集刊》，创刊号，1942年3月，页37—38。

② 冯友兰，《中国哲学史》，香港太平洋公司重印本，1970，页1000。

③ 《孟子字义疏证》，卷上"理"字条，页15。

然，使无余蕴，更一事而亦如是，久之，心知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！[1]

这一段话必须从思想史的观点加以分疏。第一，东原从来不谈"德性之知"与"闻见之知"的分别。但就他所引《论语》多见、多闻的话来看，他显然是极端重视闻见之知的。而且照他"德性资于学问"的说法，则德性之知应该就是闻见之知的最后结果。在这个问题上，东原可以说对宋明的理学传统作了一次大颠倒。张横渠谓"德性之知，不萌于见闻"，程伊川略易其说，谓"德性之知，不假见闻"。下及明代的王阳明，持论仍是此一路。不过阳明曾与弟子欧阳崇一（德，1497—1554）讨论过这两种知识的关系，所言益为深入细致。兹征引于下，以与东原之说作对照。《传习录》卷二引崇一来书说：

> 师云：德性之良知非由于闻见。若曰："多闻择其善者而从之，""多见而识之，"则是专求见闻之末，而已落在第二义。窃意良知虽不由见闻而有，然学者之知未尝不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也。今曰落在第二义，恐为专以见闻为学者而言。若致其良知而求之见闻，似亦知行合一之功矣！如何？

阳明的答复如下：

> 良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。孔子云："吾有知乎哉？无知也。"良知之外，别无知矣！故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。今云：专求之见闻之末，则是失却头脑，而已落第二义矣。……大抵学问功夫只要主意头脑是当。若主

---

[1] 《孟子字义疏证》，卷下"权"字条，页55。

意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二。此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨则一而已。"多闻择其善者而从之，""多见而识之，"既云择，又云识，其良知亦未尝不行于其间。但其用意乃专在多闻多见上去择识，则已失却头脑矣！[①]

今按：欧阳德已先承认良知非由于见闻，也反对专求之见闻之末。他的问题只是能否在致良知的大前提之下去求见闻之知。这可能是明代一般儒者心中所同有的一个疑问。而阳明的答复则极其斩截。他的意思是根本不要学者先存一求见闻之念。所以连《论语》上"多闻""多见"的话也认为有语病，可以使人失去"头脑"。受了这一番严厉的教诲之后，无怪乎后来欧阳德在与罗整庵辩论的时候，要坚持"良知"与"知觉"之不同，并强调"良知"为善而"知觉"则不必善也。[②]

今以东原与阳明相较，二人同引《论语》中"多见""多闻"之语，而立论之相异如此，这种对比最可见两百余年间儒家对知识问题的态度发生了何等剧烈的变化。阳明"良知不由见闻而有"之说，是儒学在"尊德性"阶段中的应有之义；而东原所谓"德性资于问学"，则是儒学转入"道问学"阶段后所必至的结论。

第二，章实斋尝谓东原之学乃朱子之"数传而后起者"，今据上引东原"一事豁然，使无余蕴"云云，尤可见实斋之说甚确。盖

---

① 《阳明全书》（中华书局四部备要本），卷二，页23b—24b。

② 《欧阳南野先生文选》，1917年影印道光本，卷一，页3b。

东原此数语正是从朱子《大学·格物补传》转手而来。《补传》云："是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣！"但东原虽自朱子转手，却已暗中对朱子的说法作了重大修正。朱子相信心具众理，故说格物既久，可以一旦豁然贯通，而达到吾心全体大用无不明的最后境界。东原极不取"理得于天而具于心"之说，而解"理"为客观事物之内在条理，因此他认为不断地从事穷理致知，最后可以使人的认知心变得晶莹明澈，但认知的本身则是一永无止境的历程。东原的修正恰是把朱子的"格物致知"论导入一个更为彻底的智识主义的方向。

第三，东原说："闻见不可不广，而务在能明于心。"这个说法大似黄梨洲的名言："读书不多无以证斯理之变化；多而不求于心，则为俗学。"但其间亦有一大不相同之处。梨洲仍持"心即理"之见，其《明儒学案序》云："穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。"故梨洲虽提倡博学而仍归之于理，求之于心。换言之，梨洲是要从"道问学"的途径来达到"尊德性"的目的，其意与欧阳崇一当初所谓"致良知而求之见闻"者，相去不远。东原之"闻见不可不广，而务在能明于心，"虽亦分两截言之，然东原之"心"仅是认知之心。因此他的"闻见之知"已不复直接归宿到道德性的"理"上。钱宾四师论上引梨洲之言曰："其前一语(指"读书")正所以开时代之新趋，后一语(指"求于心")则仍归于传统之旧贯，是为梨洲论学之两面。"[1] 这真是一针见血的分析。盖梨洲处于儒学从"尊德性"转入"道问学"的过渡阶段，所以有此

[1] 《中国近三百年学术史》，上册，页29。

开新与守旧的两面；东原则是儒家智识主义极盛时代的哲学代言人，宜其专从"道问学"的立场上立论，不再把知识问题与道德问题纠缠在一起了。

继此而须附论者，东原所谓"闻见不可不广，而务在能明于心"，其实即是对儒学传统中"博""约"两字之新诠释。而梨洲二语，亦同是讨论"博"与"约"的关系。刘蕺山尝曰：

> 博而不约，俗学也；约而不博，异端也。①

梨洲之论即本乎此。"读书不多无以证斯理之变化"即从"约而不博"变化出来。儒家以"道问学"支撑"尊德性"，此其所以与异端不同。"多而不求于心"则明是"博而不约"的另一说法。在宋、明儒学中，博与约或多识与一贯的关系，大体与"道问学"与"尊德性"的关系相应。"博"是知识层次之事，"约"则是道德层次之事；而知识最后必归向道德。梨洲虽对博学加以特提与重视，但他的"约"仍不出"尊德性"的范畴。至东原则大不然。东原之"闻见广"与"明于心"是纯就知识层面以论"博"与"约"之关系。所以确知其如此者，因东原明白分别"知之约"与"行之约"。上引《疏证》卷下"一贯"条续云：

> 孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。""约"谓得其至当；又曰："守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。""约"谓修其身。《六经》、孔、孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已；未有空指"一"而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几差失，又焉用知"一"求"一"哉？②

① 《论语学案》二，《刘子全书》卷二十九，页15a。
② 《孟子字义疏证》，页56。

此处东原明以“致其心之明为知之约”。而理学传统中的道德性的“约”在东原的思想系统中则已退缩至“修身”一端。分“约”为知与行两类，并将“知之约”限定在个人修养的范围之中，这正是儒学从“尊德性”折入“道问学”以后的一个逻辑性的内在发展。清初顾亭林的“博学于文，行己有耻”已是此意，但至东原始将这一分别提升至理论层次耳。

东原虽“知”“行”并举，然其所重则在“知”，因此他非常坚决地主张“知先于行”。他说道：

> 圣人之言无非使人求其至当以见之行；求其至当，即先务于知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非圣学也。[①]

又说：

> 凡异说皆主于无欲，不求无蔽；重行，不先重知。人见其笃行也，无欲也，故莫不尊信之。圣贤之学，由博学、审问、慎思、明辨而后笃行。则行者，行其人伦日用之不蔽者也。[②]

东原既分言“知之约”与“行之约”，复坚持“知先于行”；在这些地方东原事实上是发挥了朱子“道问学”的传统。朱子讨论《论语》中两处讲“一贯”的问题时曾举曾子与子贡为孔门入道之两型。曾子从道德践履入道，而子贡则“由智识而入道”。[③] “一贯”与“约”本相通，朱子此处实已提出了“知之约”与“行之约”的观念。故《论语集注》在孔子告子贡“予一以贯之”（《卫灵公第十五》）句下特注曰：“说见第四篇（按：即《里仁第四》）。然彼以行言，而此以知言也。”而“知先于行”也是朱子所持的观点。朱子说：

---

① 《孟子字义疏证》，页 57。

② 同上，页 54。

③ 《朱子语类》，台北正中书局影印本，卷二七，第二册，页 1148。

论先后当以致知为先；论轻重当以力行为重。[①]

朱子虽亟不欲在“知”“行”之间有所轩轻，但终不能掩其知在行先的见解。这和他“须先致知而后涵养”的说法是相一致的。[②]

值得注意的是这些智识主义的倾向在朱子尚甚隐微，至东原始获得充分的发挥。这也是清代儒学已转入“道问学”阶段的一个清楚的指标。东原在知识问题上继承并发扬了朱子的观点，这一点可以从《孟子字义疏证》中得到证明。《疏证》卷下云：

> 然则《论语》两言“一以贯之”，朱子于语曾子者，释之云：“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同；曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。”此解必失之。二章之本义，可得闻欤？
>
> 曰：“一以贯之”，非言“以一贯之”也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋：“吾道一以贯之”，言上达之道即下学之道也；“予一以贯之”（按：此指《卫灵公十四》孔子告子贡之语），不曰“予学”，蒙上省文，言精于道，则心之所通，不假纷然识其迹也。[③]

这段话中有两点极值得注意：第一，东原最不契朱子解“一以贯之”为“以一贯之”，因为朱子此处的“其体之一”即是“理一分殊”之“一”，亦即《疏证》中所一再攻击的，“如有物焉，得于天而具于心”之“理”。这样的“一”自然是超越知识学问以外的道德性的本体。根据东原“德性资于学问”之说，道德性的“理”也必须从知识学问中逐渐磨练出来。所以东原特别提出“吾道一以贯之”

---

① 《朱子语类》，台北正中书局影印本，卷九，第一册，页295。

② 同上，卷九，第一册，页300。

③ 《孟子字义疏证》，页54—55。

一节的朱注而加以非难。至于朱子论子贡“由智识而入道”之说，则东原并无异议。且朱注在《论语》“多学而识”一节说子贡“积学功至，而亦将有得”，与东原“德性资于学问，进而圣智”，同属儒家“道问学”一系。但朱子之世，儒学正在“尊德性”的历史阶段，故朱子“穷理致知”必归于“涵养主敬”；东原是儒家智识主义高涨时代的哲学代言人，故“详于论学，而略于论敬。”东原根本不承认“敬”可以有助于致知穷理。他在 1777 年卒前数月给段玉裁的信上批评宋儒（包括朱子在内）说：

> 后儒以理欲相对，实杂老氏无欲之说。其视理、欲也，仅仅为邪、正之别，其言存理也，又仅仅为敬、肆之别。不知必敬、必正，而理犹未得。①

足见东原实在是通过批评朱子而把朱子穷理致知的观点推向它自身的逻辑结论。戴学在全部儒学系统中所占据的地位如何姑置不论，但从学术思想发展史的观点来说，它的基本倾向确是要把知识从传统的道德纠缠中解放出来。这是宋、明以来儒家论知识问题所从未达到过的新境界。

第二，东原说“上达之道即下学之道”，又分为“识其迹”与“精于道”两层，皆所以阐释“德性资于学问”之义。他的重点始终是放在“道问学”上面的。由于他极端重学，他甚至不惜增字解经，谓“予一以贯之”意即“予学一以贯之”，而《论语》此处曰“予”而不曰“予学”者，他的解释是“蒙上省文。”其实《论语》此处是不是真的省了一个“学”字，是大有争辩的余地的。但我们也不难由此看出东原所持的智识主义的立场是何等的坚定而贯

① 丁酉正月十四日与段玉裁札，收入《戴东原手札真迹》（中华丛书），1956，不标页数。

彻。他解释"一贯"是"精于道，则心之所通，不假纷然识其迹"，易言之，亦即是"心知之明"，是"约"。但此"上达之道"又必以"下学"为其基址，因此他不承认有离开"博"的"约"，或离开"多学而识"的"一贯"。章实斋说：

> 朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难。①

又说：

> 戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本源，不可易矣！②

这几句话可谓深得戴学的精髓。而龚自珍《江子屏所著书序》有云：

> 孔门之道，尊德性，道问学，二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所归；识其初，又总其归，代不数人，或数代一人，其余则规世运为法。入我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。③

定庵谓清代学术之运为"道问学"，尤属画龙点睛之笔。以实斋之言合之定庵之论，我们可以体认到东原在近世儒学发展史上的中心意义。

---

① 《文史通义》，"内篇"二，页55。

② 同上，页58。

③ 《龚自珍全集》，王佩诤校，中华书局，1959，上册，页193。

四、章实斋的史学观点之建立

分析了"考证的挑战"在清代思想史上的涵义之后，我们现在可以进一步讨论章实斋对这个挑战的反应了。

实斋自 1766 年初晤东原之后，直到 1773 年才再度有机会和东原谈话。这一年，实斋和东原共会过两次面：第一次是在夏天，他们相逢于冯廷丞的宁波道署；第二次稍后，在杭州吴颖芳处。从这两次谈话的结果来看，实斋在学术方面已完全恢复了自信心。他对东原的"考证的挑战"已不再感到"惭惕"和"寒心"。相反地，他开始反驳东原的观点了。

实斋在《记与戴东原论修志》中说：

> 乾隆三十八年癸巳夏，与戴东原相遇于宁波道署……戴君经术淹贯，名久著于公卿间，而不解史学。闻余言史事，辄盛气凌之。见余《和州志》例，乃曰："此于体例则甚古雅，然修志不贵古雅。……夫志以考地理，但悉心于地理沿革，则志事已竟。侈言文献，岂所谓急务哉！"余曰："余于体例求其是尔，非有心于求古雅也。……方志为古国史，本非地理专门。如云但重沿革，而文献非其所急，则但作沿革考一篇足矣。……考沿革者，取资载籍；载籍具在，人人得而考之。虽我今日有失，后人犹得而更正也。若夫一方文献，及时不与搜罗，编次不得其法，去取或失其宜，则他日将有

放失难稽，湮没无闻者矣。……然则如余所见，考古固宜详慎，不得已而势不两全，无宁重文献而轻沿革耳!”[1]

实斋此时正修《和州志》，而东原则已先有《汾州府志》(1769)与《汾阳县志》(1771)之作，所以方志成为此次辩论的中心。东原谓方志当重地理沿革，这里便显然表现一狭义的考证观点。盖东原治《水经注》有年，即移治《水经注》之法于方志之纂修也。[2]实斋则持史学之观点，且其史学复不限于考古，而尤在通古今之变，故注目于地方文献之保存，以为他日重修志乘之凭借。他的《州县请立志科议》，对各地方应如何搜集及整理史料，陈述甚详，颇为近人论方志学者所推重。[3] 今据实斋所记，则实斋在1773年已站在史学的立场上与东原立异，所以此文开头就说东原“经术淹贯，而不解史学。”这里实透露了后来“六经皆史”论的消息。(详下章)

1773年章、戴在杭州的再度会面也同样是弄得不欢而散。这次谈话的中心是郑樵的《通志》。据实斋回忆说：

癸巳在杭州，闻戴徵君震与吴处士颖芳谈次，痛诋郑君《通志》其言绝可怪笑，以为不足深辨，置弗论也。其后学者颇有訾警，因假某君叙说，辨明著述源流，自谓习俗浮议，颇

---

[1] 《章氏遗书》卷一四，第二册，页31—32。

[2] 按：东原《答曹给事书》及《应州续志序》两文(《戴震文集》卷六，页114—120)皆论修志首重古今地理沿革之意，且明以《水经注》为典范。又段玉裁《戴东原先生年谱》乾隆三十四年条下，论及东原所修《汾州府志》，亦以“志莫难于辨沿革”为言。见《戴震文集》附录，页230—231。

[3] 原《议》见《章氏遗书》卷十四，第二册，页15—20。近人特重此《议》之例，见张树棻，《章实斋之方志学说》，收入《中国近三百年学术思想论集》，五编，乙集，页158—163。

有摧陷廓清之功。[1]

实斋没有详记东原如何痛诋郑樵。但据东原《续天文略序》，于渔仲《通志》中的天文部分，极为不满。东原说：

> 盖天文一事，樵所不知，而欲成全书，固不可阙而不载，是以徒袭旧史，未能择之精语之详也。[2]

推测起来，东原1773年在杭州指责渔仲的地方当不外乎考证疏漏，剿袭旧文之类。至于实斋所谓"假某君叙说，辨明著术源流"者，则指今本《文史通义》中的《申郑》篇，因此篇原名叫做《续通志叙书后》。[3] 我们看实斋在《申郑》篇中怎样为渔仲辩护，便可以知道章、戴分歧之点何在。《申郑》篇云：

> 子长、孟坚不作，而专门之史学衰。……郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知作者之旨，不徒以词采为文，考据为学也，于是欲匡正史迁，益以博雅；贬损班固，讥其因袭；而独取三千年来遗文故册，运以别识心裁，盖承通史家风，而自为经纬，成一家言者也。学者少见多怪，不究其发凡起例，绝识旷论，所以斟酌群言，为史学要删，而徒摘其援据之疏略，裁翦之未定者，纷纷攻击，势若不共戴天；古人复起，奚足当吹剑之一吷乎！……某君之治是书也，援据不可谓不精，考求不可谓不当，以此羽翼《通志》，为郑氏功臣可也；叙例文中，反唇相讥，攻击作者，不遗余力，则未悉古人著述之义，而不能不牵于习俗猥琐之见者也。[4]

文中所言"某君"，今不能定其为何人，但其人必是东原一派，以

---

① 《答客问上》，《文史通义》"内篇"四，页135。

② 《戴震文集》卷五，页110。

③ 《章实斋年谱》，页30。

④ 《文史通义》"内篇"四，页133—134。

考据薄渔仲者。实斋为《通志》辩护，可约为两点：一、《通志》属于史学范围，且承史迁以来的"通史"传统，故不可以经学考据之标准衡其得失；二、《通志》之成就在其"别识心裁"与"一家之言"，故也不能因其小节的疏失而轻议其"著述之义"。第一点与数月前章、戴方志之争有关，即实斋持史学观点与东原之经学观点抗衡。第二点则与实斋之分别博雅与专家相应，所谓"一家之言"，即"专家"之学也。此层后文将续有讨论。

我们比较章、戴1766年在北京的第一次晤谈和1773年在宁波、杭州的两度会面，很清楚地可以看出实斋在心理上的变化。1766年实斋写信给章汝楠时，由于他尚未完全从"考证挑战"下的精神震荡中恢复过来，因此语气之间对他以往的治学途径表现出一种动摇和犹疑。至1773年，经过了七年之久，实斋在学术上终于找到了自己要走的路，确定了毕生努力的方向。所以这一年两次与东原论学都能坚持己见，不为东原的凌人盛气所屈。这就表示实斋在这几年中思想已趋定型，而自信心也充分地建立起来了。

实斋的自信心可以说是建筑在两个重要的假定之上。第一是经学与史学不应有高下之分，因为二者是殊途而同归的。实斋《上朱中堂世叔》(1796)云：

> 近刻数篇呈诲。题似说经，而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经，以为有意争衡，此不足辨也。戴东原之经诂可谓深矣，乃讥朱竹垞氏本非经学，而强为《经义考》以争名，使人哑然笑也。朱氏《经考》乃史学之流，刘、班《七略》、《艺文》之义例也。何尝有争经学意哉！且古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉！小子不避狂简，妄谓史学不明，经师即伏、孔、贾、郑，只是得半之道。《通义》所争，

但求古人大体，初不知有经史门户之见也。①

实斋虽强调古人无经史疆界，但清代的经史研究则显已分途。故自谓所作(指《文史通义》中《易教》《书教》《诗教》诸篇)“题似说经，而文实论史”。至谓东原之批评朱彝尊《经义考》是误认史学为经学，则仍是《记与戴东原论修志》中所谓“经术淹贯而不解史学”之意。实斋论学归于“闻道”；而据此书所言，则史学至少也分“道”之一半。实斋既有此把柄到手，他就不再因为不通经学训诂而感到任何自卑了。

实斋自信心的第二个假定是学问从入之途不限于考据一端，从识解与大义方面求索，也未始不能通于“道”。他在《答沈枫墀论学》中说：

立言之士，读书但观大意；专门考索，名数究于细微；二者之于大道，交相为功。②

在《又与正甫论文》(1797)中，他更明白地对东原的“考证挑战”作如下的答复：

而学问中之功力，万变不同：《尔雅》注虫，固可求学问；读书观大意，亦未始不可求学问，但要中有自得之实耳。中有自得之实，则从入之途，或疏或密，皆可入门。……近日言学问者，戴东原氏为之最，以其实有见于古人大体，非徒矜考订而求博雅也。然戴氏之言又有过者。戴氏言曰：诵《尧典》，至“乃命羲和”，不知恒星七政，则不卒业；诵《周南》、《召南》，不知古音，则失读；诵古礼经，先士冠礼，不知

---

① 《章氏遗书》卷二八，外集一，第五册，页38。关于东原口头讥评朱彝尊《经义考》，致使钱载捧石为之终身切齿事，可看《上钱辛楣宫詹书》，《章氏遗书》卷二九，外集二，同上页102。

② 《文史通义》“外篇”三，页309。

古者宫室衣服等制，则迷其方。戴氏深通训诂，长于制数，又得古人之所以然，故因考索而成学问，其言是也。然以此概人，谓必如其所举，始许诵经，则是数端皆出专门绝业，古今寥寥不数人耳。犹复此纠彼讼，未能一定，将遂古今无诵五经之人，岂不诬乎？孟子言井田封建，但云大略；孟献子之友五人，忘者过半，诸侯之礼，则云未学；爵禄之详，则云不可得而闻。使孟子生后世，戴氏必谓未能诵五经矣！马、班之史，韩、柳之文，其与于道，犹马、郑之训诂，贾、孔之义疏也，戴氏则谓彼皆艺而非道。此犹资舟楫以入都，而谓陆程非京路也。[①]

实斋此处所驳斥的考证观点即他30年前所深感"惭惕"、"寒心"的。所不同者，1766年时实斋得其说于东原之口谈，1797年时实斋重温其说于东原之遗书耳。[②] 实斋谓读书观其大略亦可以上达于道，这是他早年已有的想法。前文所引他的《家书三》，可以为证。《家书三》还有下面一段话，也是了解实斋成学经过的重要材料：

吾于古文辞，全不似尔祖父；然祖父生平极重邵思复文，吾实景仰邵氏而愧未能及者也。盖马、班之史，韩、欧之文，程、朱之理，陆、王之学，萃合以成一子之书，自有宋欧、

① 《章氏遗书》卷二九，外集二，第五册，页123。

② 实斋此书显系针对东原《与是仲明论学书》及《与方希原书》而发。（见《戴震文集》卷九，页139—141及页143—144。）今按：东原文集初为十卷本，1777至1779年间由曲阜孔继涵刊刻于《微波榭丛书》之《戴氏遗书》中。微波榭本流传似有限，其后1792年段玉裁增编文集为十二卷，是为"经韵楼"刊本。据段茂堂云，自十二卷本出，"近日江东人颇得家弦户诵矣。"（见《戴东原先生年谱》，《戴震文集》附录，页246。并可参看刘盼遂，《段玉裁先生年谱》，香港崇文书店影印本，1971年，页48。）则实斋所读之文集当即是"经韵楼"本也。

曾以还，未有若是之立言者也；而其名不出于乡党，祖父独深爱之，吾由是定所趋向；其讨论修饰，得之于朱先生，则后起之功也，而根底则出邵氏，亦庭训也。吾于史学，贵其著述成家，不取方圆求备，有同类纂。①

可见实斋为学趋向乃是通过父亲的影响而上承其乡先辈邵廷采(1648—1711)之学。邵廷采论学亦主以约驭博，主探求大本大原而勿流于繁琐。邵氏《答蠡吾李恕谷书》云：

夫论学当提撕本原，使人知用功下手处。若博闻强记，讲求刺刺，穷年劳攘，总归丧失。昔孟子论井田、封建，止述大略。此谓之善于师古，知时务之要。后此荀淑不为章句，渊明不求甚解；外期经世，内养性情。两贤虽未达圣功，要为窥见体用。②

这一段话对实斋有特殊的影响力。实斋《又与正甫论文》谓读书求大意亦未尝不能成学，并举孟子言井田、封建之例，便是直接采自《思复堂文集》。③ 而"外期经世，内养性情"一语，尤对实斋论学有莫大的启发，这是熟悉《文史通义》的人所共知的。

实斋自信心的两个根据——史学与读书求其大意——远在20岁以前便已在他的学术生命中萌芽，这自然是事实。但这两个根据在他1766年初晤东原时尚未发展成熟，因此也就不足以应付东原的"考证的挑战"。这也同样是事实，而可从《与汝楠论

① 《文史通义》"外篇"三，页334。

② 见《思复堂文集》(绍兴先正遗书本)卷七，页10b。

③ 邵念鲁用井田、封建之例又见于《学校论上》，《思复堂文集》卷八，页8a。实斋袭用此例亦屡见不一见。除上引《又与正甫论文》外，并见《周书昌别传》，《章氏遗书》卷十八、文集三、第三册，页152，及《与孙渊如观察论学十规》，见《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》第二期，页33。

学书》中得其确证。由此看来，实斋自1766年受到东原论学观点的刺激之后，数年之中必沉潜于史学而运其深思，至1773年时，其思想之大体趋向终于完全确定。[①]故是年两度与东原会晤都能本其所学所信，与东原的经学考证之见分庭抗礼。我这个推想是有充分的证据作支持的。第一，实斋与邵晋涵在乾隆辛卯(1771)至癸巳(1773)之间过从甚密；在此期间实斋特别推重邵廷采的《思复堂文集》。据实斋《邵与桐别传》之末，其子贻选之按语曰：

> 家君于辛卯冬与先师(按：指邵晋涵)同客太平使院。家君言次，盛推先师从祖念鲁先生所著《思复堂文集》，谓五百年来罕见。先师甚谦挹，疑家君为先师故，不免过誉之也。家君正色曰：班、马、韩、欧、程、朱、陆、王其学其文如五金贡自九牧，各有地产，不相合也。洪炉鼓铸，自成一家，更无金品州界之分，谈何容易！文以集名，而按其旨趣义理乃在子、史之间，五百年来，谁能办此？先师虽诺，未深然也。癸巳春正初旬，家君访先师于姚江里第，盘桓数日。先师谓家君曰：近忆子言，熟复先念鲁文，信哉如子所言。乃知前人之书，竟不易读。子乃早辨及此，至今未经第二人道过，即道及亦无人信也。先念鲁得此身后桓谭，无憾于九原矣！因属家君校定其书，将重刻以行世，以原刻未尽善也。[②]

可见实斋在这几年中必然对《思复堂文集》又用过心思，因而重新坚定了早年的学术路向。

第二，实斋生平的最大的著作——《文史通义》——也是在

---

① David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*, p.47.

② 《章氏遗书》卷十八，文集三，第三册，页136—137。

这几年之中有了初步的构想。他在1772年《候国子司业朱春浦先生书》中自谓：

> 是以出都以来，颇事著述，斟酌艺林，作为《文史通义》。书虽未成，大指已见《辛楣先生候牍》所录内篇三首。并以附呈，先生试察其言，必将有以得其所自。[①]

所谓《辛楣先生候牍》当即指《上钱辛楣宫詹书》。书云：

> 学诚从事于文史校雠，盖将有所发明，然辨论之间颇乖时人好恶，故不欲多为人知。所上敝帚，乞勿为外人道也。……世俗风尚，必有所偏；达人显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴，其中流弊，必不在小。载笔之士不思挽救，无为贵著述矣！苟欲有所挽救，必逆于时趋；时趋可畏，甚于刑曹之法令也。……若夫天壤之大，岂绝知音；针芥之投，宁无暗合？则固探怀而出，何所秘焉！[②]

《文史通义》之撰述计划适在此数年间拟定，决非出于偶然，如果没有1766年东原的"考证的挑战"，则实斋是否会在短短数年之间在学术上达到成熟的境地，在我看来，是不无疑问的。实斋之所以向钱大昕求精神上的支持者，一则由于他和钱氏较熟，二则由于钱氏之学以史部最为精到也。

总结以上的分析，我们可以很肯定地说，实斋在1773年之所以能够从东原的经学考证的笼罩下摆脱出来，并持史学的观点与东原相抗衡，正是由于他此时胸中已有了一部《文史通义》。而他之所以在六七年之间便酝酿出一套有系统的文史理论，则

---

① 《章氏遗书》，卷二十二，文集七，第三册，页317。

② 同上，卷二十九，外集二，第五册，页102—103；参看胡适，《章实斋年谱》，页25—26。

又是由于东原1766年所给予他的“考证的挑战”有以促成的!(按:本章论《文史通义》的构想和撰述,尚有未发之复。这是我最近的新发现。详见《内篇》之末所附刊《章学诚文史校雠考论》一文。)

实斋力倡学问本乎性情之论,而反对追逐风气。他对自己曾有如下的评价:

> 至论学问文章,与一时通人全不相合。盖时人以补苴襞绩见长,考订名物为务,小学音画为名;吾于数者皆非所长,而甚知爱重。咨于善者而取法之,不强其所不能,必欲自为著述以趋时尚,此吾善自度也。……吾之所为,则举世所不为者也。如古文辞,近虽为之者鲜,前人尚有为者;至于史学义例,校雠心法,则皆前人从未言及,亦未有可以标著之名。[①]

所以东原的“考证的挑战”虽一度使他对旧日所持发生动摇,但他不久就克服了这个挑战,终于决定拒绝采取时髦的考证途径。

但是我们在上文曾经指出,清代考证学的背后还有一层更深刻的意义,即是儒家智识主义的兴起。在智识主义的时代空气下,德性必资于学问,实学必代替空言。实斋的兴趣在“史学义例”,在“校雠心法”。用传统的名词言,这是属于“义理”的范围;用现代的话说,就是偏于理论与综合方面。这与当时考证学者之从事个别名物制度的分析,自属两路。但考证(或考据)分析必然要以文献为根据,其符合当时所谓“实学”的标准可以说

① 《家书二》,《文史通义》“外篇”三,页333—334。按:实斋自谓考订名物等非他所长,确非谦语。关于他的记诵疏漏处,余嘉锡《书章实斋遗书后》一文曾加以摘发,见《余嘉锡论学杂著》,北京,1963,下册,页615—624。

是顺理成章的事。义理工作则不然；它极容易流为空言或玄论。凌廷堪说得最好：

昔河间献王实事求是。夫实事在前，吾所谓是者，人不能强辞而非之，吾所谓非者，人不能强辞而是之也。如六书、九数、典章、制度之学是也。虚理在前，吾所谓是者，人既可别持一说以为非；吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也。如义理之学是也。[1]

实斋当然深知清代学术上的虚实之辨，而且他时时怕别人批评他徒具空言而不能征诸实事。因此他的义理发展始终都是与文献整理的实际工作相结合的。他与当时考证家最不同之处在于他所整理的文献是历史，而一般考证家的研究对象则是经学。这种历史文献的整理对他的思想成长具有极为密切的关系，其中最重要的当数各种地方志的编辑与《史籍考》的纂修。乾隆三十九年(1774)的夏天，他在《和州志隅自序》上说道：

郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意；此予《文史通义》所为作也。《通义》示人，而人犹疑信参之，盖空言不及征诸实事也。《志隅》二十篇，略示推行之一端；能反其隅，《通义》非迂言可也。[2]

此处所言"《通义》示人，而人犹疑信参之"很可能便是指的两年前(1772)钱辛楣与朱春浦的反应。实斋惧空言不足以服人，因此特成《和州志隅》二十篇，使他的理论能够见诸实事。这里最能看出他极力想应付"考证的挑战"的心理。《文史通义》开宗明

---

① 《戴东原先生事略状》，见《校礼堂文集》(《安徽丛书》第四期，1935)卷三十五，页8a。

② 《章氏遗书》外编卷十六，第八册，页851。

义便说"古人未尝离事而言理"，也同样显示出实斋对清代智识主义的基本立场所采取的一种积极的与肯定的态度。

《史籍考》的纂修对实斋文史理论的发展关系更大。他是1788年开始为毕沅编《史籍考》的。就在这一年，他有两封信给孙星衍，谈到这个研究计划和他自己的思想发展的关系。他在《与孙渊如书》中说：

> 鄙人比日与洪(亮吉)凌(廷堪)诸君为中丞(即毕沅)编《史籍考》，泛览典籍，亦小有长进；《文史通义》亦庶可借是以告成矣！[①]

这封信写在春间，这时他方着手编《史籍考》，但已觉得这种实际工作可以帮助他撰写《文史通义》。[②] 稍后农历五月二十三日《报孙渊如书》则曰：

> 承询《史籍考》事，取多用宏，包经而兼采子集，不特如所问地理之类已也。……愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林，皆是史学，六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家，其源皆出于史。末流忘所自出，自生分别，故于天地之间，别为一种不可收拾，不可部次之物，不得不分四种门户矣。此种议论，知骇俗下耳目，故不敢多言，然朱少白所钞鄙著中，亦有道及此等处者，特未畅耳。俟为尚书公(亦指毕沅)成书之后，亦当以涉历所及，自勒一家之言，所为聊此自娱，不敢问世也。[③]

这是实斋第一次发表他的"六经皆史"的新颖见解；而这个见解

---

① 《章氏遗书》卷二十九，第五册，页112；《章实斋年谱》，页63—64。

② 参看罗炳绵，《史籍考修纂的探讨》上，《新亚学报》第六卷第一期(1964年2月)，页380—381。

③ 《文史通义》"外篇"三，页312。

则显然是从《史籍考》的编纂过程中悟得。同年稍早(旧历三月一日)他在《与洪稚存(亮吉)博士书》中说:

三月朔日为始,排日编辑《史考》,检阅《明史》,及四库子部目录,中间颇有感会,增长新解。惜不得足下及虚谷(按:武亿,1745—1799)、仲子(按:凌廷堪,1755—1809)诸人,相与纵横其议论也。然蕴积久之,会有所发泄。[1]

这是"六经皆史"说源出《史籍考》的编辑的确证。故他在《论修史籍考要略》中说道:

古无经史之别,六艺皆掌之史官,不特《尚书》与《春秋》也。今六艺以圣训而尊,初非以其体用不入史也。……若六艺本书,即是诸史根源,岂可离哉![2]

则实斋同时即持其新说以为整理史籍的根据,二者间关系之密切,可以想见。

更值得注意的是,在实斋主编《史籍考》的第二年,即乾隆二十四年己酉(1789),他自编新旧文字为《姑孰夏课甲、乙编》。其《乙编》小引说:

起四月十一讫五月初八,得《通义》内外二十三篇,约二万余言;生平为文,未有捷于此者。[3]

又据《甲编》小引,其中有关"推原道术"之文史新著十二篇及附存旧稿一篇,盖皆《文史通义》内篇中之紧要文字。这十二篇新著大概是《原道》(上、中、下),《原学》(上、中、下),《博约》(上、

---

① 《章氏遗书》卷二十二,文集七,第三册,页307。

② 《章氏遗书》卷十三,《校雠通义》外篇,第二册,页89;参看罗炳绵《史籍考修纂的探讨》下,《新亚学报》,第七卷,第一期(1965年2月),页438。

③ 《章氏遗书》卷二十九,外集二,第五册,页76。

中、下)及《经解》(上、中、下);附存旧稿可能即是《朱陆》篇。[1]钱宾四师在列举了实斋本年所撰文字篇目之后,说道:

> 实斋重要思想,大部均于此时成熟。上举篇目,实为《文史通义》之中心文字,为研究实斋学术者最须玩诵之诸篇。而己酉一年,亦实斋议论思想发展最精彩之一年也。[2]

这个结论是颠扑不破的。

综观实斋文史理论之成长过程,最初得力于方志之编修(《和州志》),[3] 稍后则颇资于《史籍考》之撰纂。所以《文史通义》虽批评东原及其狭义的考证观点,而深一层看则仍不免与东原的经学考证同属于儒家智识主义笼罩下的学术产品。所不同者,东原的最后依据在六经,而实斋的学术基地则在历史耳。实斋屡言所学与并世学人全不相合。他在《答邵二云书》中甚至说道:

> 仆之所学,自一二知己已(疑当作"以")外,一时通人,未有齿仆于人数者。仆未尝不低徊自喜,深信物贵之知希也。[4]

这段话最可以看出他的孤芳自赏和胸中一股郁闷不平之气。但实斋的文史校雠之学之所以成为孤径,只是相对于狭义的经学考证始见其然。若就儒学之从"尊德性"转入"道问学"的发展而言,则实斋不但不孤独,而且与东原并为完成此一发展的中心人物。这一层,必须我们分析了实斋的"六经皆史"说与"朱陆异同"论以后才能充分地展显出来。

---

① 胡适,《章实斋年谱》,页68—69;钱穆,《中国近三百年学术史》,上册,页422。吴孝琳则以此十二篇为《原道》、《原学》、《易教》与《经解》(各分上、中、下三篇),见《章实斋年谱补正》,《说文月刊》,卷二,页272。

② 钱穆,前引书,页423。

③ 见《跋甲乙剩稿》,《章氏遗书》卷二十八,外集一,第五册,页52。

④ 见《章氏遗书逸篇》,《图书集刊》,第二期,页41。

五、章实斋的“六经皆史”说与“朱、陆异同”论

(一)“六经皆史”说发微

章实斋“六经皆史”之说，自晚清经今古文之争以来，便备受学者的注意。民国以后，中外学者对这个富于启示性的命题，更提出种种不同的解说。[①]我在本篇中并不打算全面地检讨这个理论。我只想解释实斋怎样提出“六经皆史”的命题来和当时的经学考证相抗衡。换句话说，“六经皆史”可以看作是实斋对东原的“考证挑战”的一个最具系统性的反应。

在清代学术史上，先后出现了两个最有名的纲领：即清初顾亭林的“经学即理学”和乾嘉时代实斋所提出的“六经皆史”。从

---

① 关于“六经皆史”说的讨论请参考以下诸文：孙德谦《申章实斋六经皆史说》，《学衡》，第二十四期(1923年12月)；周予同、汤志钧《章学诚六经皆史说初探》，《中华文史论丛》，第一期，1962年；柴德赓《试论章学诚的学术思想》，光明日报，1963年5月8日；井贯军二《章学诚の史学思想》，《山下先生还历纪念东洋史论文集》(1938年9月)；高田淳《章学诚の史学思想について》，《东洋学报》，第四十七编，第一号(1964年6月)。关于“六经皆史”说与清末经今古文之争的关系，可看郭斌龢《章实斋在清代学术史上之地位》，《国立浙江大学文学院集刊》，第一卷，1941年，页56b—57a；高田淳，上引文，页63—65；Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, Berkeley and Los Angeles, 1958, pp. 90—94.

字面上说，“六经皆史”并不新颖，前人早已说过“经即史”或“五经皆史”之类的话。[1] 但是如果我们认清了实斋的“六经皆史”并非前人旧说的单纯翻版，而是对清初以来“经学即理学”的中心理论的一种反挑战，我们就立刻可以看出“六经皆史”在清代学术史上的重要而丰富的涵义。顾亭林“经学即理学”的命题在清初未曾获得充分的发挥，直到戴东原才把它推拓得淋漓尽致。东原在《与是仲明论学书》中说：

> 经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。[2]

而《题惠定宇先生授经图》言之尤明晰，其言曰：

> 夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。[3]

这可以说是“经学即理学”一语的最精确的注释。我们细察东原的议论，其背后显然有一基本假定：即所谓“道”或圣贤之

---

① 关于六经皆史说探源，请看钱钟书，《谈艺录》，香港龙门书店影印本，1965年，页315—319。按：钱君此书撰于民国三十一年壬午（1942年），上海开明书局于民国三十七（1948）年初版印行。而龙门书店《出版说明》竟谓《谈艺录》，成于壬午（1931年），卷末复标作“1937年上海开明书局初版”，误以民国纪年为公元纪年，相差凡十有一年。

② 《戴震文集》，卷九，页140，香港中华书局，1974年，赵玉新点校。按赵君此处断句大误，引文中第二句竟作“由字以通其词，由词以通其道，必有渐求所谓字。”“求所谓字”四字乃下句起语，赵君误连属上句，以致不词。

③ 《戴震文集》，卷十一，页168。

“理义”皆毕具于六经；但由于六经中之文字以及典章制度已非千载以下之人所能识解，故必须借径于训诂考证。换个说法，训诂考证是开启六经的钥匙，而六经则是蕴藏着圣人之“道”的惟一宝库。

六经为载道之书，这大体上是历来儒家的共同看法，而尤为宋儒程、朱一派所强调。所以程颐撰《明道先生行状》与吕大临撰《横渠先生行状》都说明道、横渠先求道于老、释，未有所获；返之六经，而后得之。[①] 程、朱一派重视“道问学”的传统，因此也就必然要尊经。陆、王一系对经学则不及程、朱之严肃；故象山说“六经注我”，阳明谓“六经乃记籍家产库藏之名状数目”。[②] 这些话纵无贬经之意，要之陆、王并不主道尽在六经。清儒自顾亭林以至戴东原，都是走的“道问学”的路。这就是说，他们接受了程、朱以来求道于六经的基本假定。但清儒治经，重点毕竟在训诂考证而不在义理。在理论上，他们的“训诂明而后义理明”之说似乎无可非议。而事实上，训诂本身也具有种种层次。如果说必须等到一切训诂问题都解决了，才能决定义理的是非，则势必与朱子所谓“众物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明”同为可望而永不可及的境界。

关于“训诂明而后义理明”在方法论层次上的谬误，前引实斋《又与正甫论文》中已予以有力的反驳。但是自顾亭林至

---

① 程伊川所撰明道《行状》见《伊川文集》卷七，页 6a（《四部备要》本《二程全书》第六册）；吕大临所撰横渠《行状》，见《张子全书》（国学基本丛书本）卷十六，页 312。

② 见余英时《从宋明儒学的发展论清代思想史》，《中国学人》，第二期（1970 年 9 月），页 28—29。本文现已收入本书外篇。

戴东原的中心理论——“经学即理学”——决不是单从方法论的层次上可以彻底推翻的。要否定这个中心理论只有用另一种更具说服力的理论来取代它。实斋的“六经皆史”说便正是这样的一种理论。

从这个意义上看，“六经皆史”说在清代学术史上实为一具有突破性的创见。它之所以特别受到学者的重视，决不是偶然的。实斋首先要打破六经载道的见解。《原道中》云：

> 《易》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道不离器，犹影不离形，后世服夫子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者。……而儒家者流，守其六籍，以为是特载道之书；夫天下岂有离器言道，离形存影者哉！彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。[1]

盖实斋论道乃就人类历史文化发展之全程而言，而六经中所可见者只是三代官师未分哪一阶段中道的进程。三代以后的道则不可能向六经中去寻找。故《原道下》云：

> 夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也。[2]

“事变之出于后者，六经不能言”这句话是明说六经不足以尽道。这样斩截的议论不但在清代为创辟，自宋代以来亦少见。

---

① 《文史通义》(古籍出版社，1956年)，“内篇”二，页39—40。关于实斋“六经皆器”的观念，参看三田村泰助，《章学诚の“史学”の立场》，《东洋史研究》，第十二编，第一号（1952年9月），页13—15。

② 《文史通义》，页42。

六经已不足以尽道，而经学家从事考证训诂复不足以通经，则其去道之远，可以想见。所以《原道下》说：

> 夫六艺并重，非可止守一经也；经旨闳深，非可限于隅曲也。而诸儒专攻一经之隅曲，必倍古人兼通六艺之功能，则去圣久远，于事固无足怪也。但既竭其耳目心思之智力，则必于中独见天地之高深，因谓天地之大，人莫我尚也，亦人之情也；而不知特为一经之隅曲，未足窥古人之全体也。训诂章句，疏解义理，考求名物，皆不足以言道也；取三者而兼用之，则以萃聚之力补遥溯之功，或可庶几耳。而经师先已不能无牴牾，传其学者又复各分其门户……门径愈歧而大道愈隐矣。[①]

以上引"原道"三点，首谓"六经皆器"，非载道之书；次言六经亦不能超越时间之限制，事变之出于后者，六经中亦无其道；末云六经中虽有可见之道，而后世经学考证家多以一隅自限，且又彼此不合，故所得更少。这三点，一层扣紧一层，实为对当时"考证的挑战"的一个最严厉的反击。而实斋之所以如此持论者，则完全是针对着东原而发的。因为东原可以说是经学考证运动中最具权威性的理论代言人。乾隆四十二年丁酉（1777）正月十四日东原在给段玉裁的信上说：

> 仆自十七岁时有志闻道，谓非求之六经、孔、孟不得；非从事于字义制度名物，无由以通其语言。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是欲渡江河而弃舟楫，欲登高而无阶梯也。[②]

---

① 《文史通义》，页 41。

② 原文见《戴东原、戴子高手札真迹》（不标页数）《中华丛书》本，台北，1956年，并可参考陈柱，《戴东原遗札真迹考证》，《清儒学术讨论集》，第一集，上海，1933 年，页 36—37。

东原这封信写在卒前数月，是对经学考证的理论根据所作的一种最简单扼要的说明。以东原之说校之实斋《原道》篇，便可见实斋立论之际必有东原的议论亘于胸中，决非无的放矢也。实斋自未必得见东原此札，但1766年章、戴初晤时，东原的议论大概已是如此，而且东原《与是仲明论学书》、《与方希原书》、《古经解钩沈序》诸篇所言也都大同小异。故实斋对东原的论学观点非常熟悉，这是毋须置疑的。

六经既不足以尽道，实斋遂进而有"文史不在道外"之说。《姑孰夏课甲编小引》说：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成其为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以谓有道在文史外耳。[①]

实斋虽自谦"非知道者"，然其主张由文史以见道，则旨甚坚决。"甲编"中所存十三篇文字即包括《原道》三篇在内。《原道》的中心观念，如上文所指出，在消极方面是要破道在六经之说，而在积极方面则是要说明三代以下之道必当于史中求之。故《小引》中所谓"儒之流于文史"须与1796年实斋《与汪龙庄书》合看。实斋云：

> 盖韩子之学，宗经而不宗史，经之流变必入于史，又韩子之所未喻也。……拙撰《文史通义》，中间议论开辟，实有不得已而发挥，为千古史学辟其蓁芜，然恐惊世骇俗，为不知己者诟厉，姑择其近情而可听者稍刊一二，以

① 《章氏遗书》，卷二十九，外集二，第五册，页76。

为就正同志之资，亦尚不欲遍示于人也。[1]

实斋《原道》篇初出，一时学人皆谓其"陈腐取憎"，而其族侄章廷枫则说时人之所以诋为陈腐者，恐是读得题目太熟。[2]此辨甚有理。但实斋何以独选此熟题目以名其精心之作，则尚未见有满意之解答。今按之《与汪龙庄书》，可知实斋极不满韩愈之"宗经而不宗史"。盖退之《原道》一文实以"道在六经"为基本观念之一。如谓"其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》"，又谓孟轲死后，斯道不得其传，皆是显证。实斋欲彻底摧破旧说，而代之以"因史见道"之论，因此非攘退之篇名，便不足以凸显其新获之义理。而《与汪龙庄书》中"经之流变必入于史"一语亦即《甲编小引》中"儒之流于文史"的另一说法，其义与《原道下》所云："事变之出于后者，六经不能言"，可以相互发明也。

实斋"六经皆史"之论是和他对"道"的新观念分不开的。戴密微（P. Demiéville）谓实斋之"道"即存乎具体的历史实际中；倪文孙（David S. Nivison）亦言实斋所谓"道"是人性中企求文明生活的一种基本潜能，而在历史中逐渐展现者。[3] 总之，实斋的"道"具有历史的性质，是在不断发展中的。正因如此，实斋看重当前的现实过于已往的陈迹，主通今而不尚泥古。我们可以说，实斋所以最重视"道"正由于他把

---

① 《文史通义》，"外篇"三，页300。

② 《文史通义》，"内篇"二，《原道》篇末按语，页44。

③ P. Demieville, "Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography," W. G. Beasley and E. G. Pulleybland. eds, *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, 1961, p. 180; David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng* (1738—1801) Stanford University Press, 1996, p. 141.

"道"看成一种"活的现在"(living present),而不仅是像多数考证学者一样,把"道"当作"古典的过去"(classical past)也。因此实斋在《史释》篇中说道:

> 传曰:"礼时为大"。又曰:"书同文"。盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度,是以文擎帨绨绣之玩,而学为斗奇射覆之资,不复计其实用也。……故无志于学则已;君子苟有志于学,则必求当代典章以切于人伦日用,必求官司掌故而通于经术精微,则学为实事而文非空言,所谓有体必有用也。不知当代而言好古,不通掌故而言经术,则擎帨之文,射覆之学,虽极精能,其无当于实用也审矣。[1]

这是从历史发展过程来解释"道"的实现所必至的结论。我们试以实斋之"道"与当时考证家由分疏六经中之名物、制度、

---

[1] 《文史通义》"内篇"五,页148—149。按:实斋引"礼时为大"并力倡"贵时王之制度",实涉及中国传统政治思想史上所谓"权威主义"(authoritarianism)的问题,今不能在此详论(参看Nivison前引书,页149—150;181—183)。大要言之,实斋生当清代专制政治达于极端之世,其思想中具有非常浓厚的权威主义的色彩。上引《史释》篇谓"必求(当代)官司掌故而通于经术精微"即其明征。细推其说之涵义,则不啻谓清代一切政治措施皆如六经之足以垂法后世。此可说是对儒家经学大义作了一番极大的颠倒。"六经皆史"、"六经皆先王之政典"之说恰为实斋的"权威主义"提供了历史的根据。汉代虽以"儒术缘饰吏治",但在理论上还不曾达到这种程度。不过王充《论衡》中《宣汉》、《恢国》、《须颂》等篇则已导实斋之先路。实斋虽"卑论仲任"(见《章氏遗书》附录中《两浙辅轩录补遗》引王宗炎语,页3),其深受《论衡》一书之影响,更为不可掩之事实。

实斋的"权威主义"思想在《原道》上中下三篇中表现得最为清楚。《原道》谓集大成者乃周公而非孔子,因孔子有"德"无"位",即无从得制作之权;又谓秦之悖于古者在其禁《诗》、《书》,而不在其"以吏为师",因"以吏为师"正合乎古代官师治教合而为一之道。这些论点都是对于传统的权威思想之进一步的发挥。德、位之说出自《中庸》一书,而《中庸》实为秦统一以后之作品,其中已涵有

字义等所得之"道"作一比较，即可见两者不但迥异，抑且适处于相反的地位。此最能显出实斋立说时的心理背景。实斋不但用一个崭新的史学观点与东原所持的经学观点相抗衡，并且进一步要以史学观点来超越以至代替经学观点。

实斋论"道"本乎史学立场，其论"理"亦然。《文史通义》开宗明义便说：

> 六经皆史也。古人不著书；古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。[2]

权威主义的成分。但《中庸》谓有位无德与有德无位皆不敢作礼乐，尚不似实斋所言之偏。实斋德、位之论对此后今文学家甚有影响。魏源有《学校应增祀先圣周公议》一文（见《古微堂外集》卷一，页1a—3a），即全本实斋《原道》而立论者也。

此处尚须附论者，即实斋《文史通义》中何以独缺《春秋教》一篇。1953年钱宾四师撰《孔子与春秋》一文（此文收入《两汉经学今古文平议》，新亚研究所出版，1958年）始发其覆，意谓实斋持孔子"有德无位，不能制作"之论，因此对《春秋教》一篇便难以落笔。盖实斋既谓"六经皆先王之政典"，则《春秋》一经自亦不能例外。然孔子不在其位，并无制作之权，从实斋的理论系统论，又何能肯定孔子著《春秋》之意义乎？其实此一理论上的困难，就《文史通义》的全部系统而言，亦非无法补救。《通义》"外篇"三，《与陈鉴亭论学书》尝云："孔子不得位而行道，述六经以垂教于万世，孔子之不得已也。后儒非处衰周不可为之世，辄谓师法孔子必当著述以垂后，岂有不得已者乎？"（页311）孔子制作《春秋》一经，正可以"不得已"之说解之，何况知我罪我，夫子已自道之耶？所以实斋之终于不写《春秋教》者，实由其权威主义之思想倾向所使然也。

王宗炎复实斋书云："《春秋》为先生学术所从出，必能探天人性命之原，以追阐董江都，刘中垒之绪言。尤思早成而快睹之也。"（《章氏遗书》附录，第八册，页12）按此书之末提及《浙东学术》篇，则当作于1800或1801年，已在实斋卒前不久，大概实斋始终没有动手写《春秋教》。日本学者高田淳在前引《章学诚の史学思想について》文中（页64、66—67）谓实斋之《春秋教》，即包括在《书教》篇中，他的说法很不可信。

② 《文史通义》，"内篇"一，页1。

而《四书释理序》更反复发明古人"因事寓理"之旨。[1] 按：清学由虚入实，所以"因事见理"是当时的共同见解；王船山、颜习斋、李恕谷、戴东原等大抵皆持论相似。但深一层去分析，诸家对"事"的理解则又不尽同。颜、李之"事"，实用的意味较重，因为他们认为圣学不外六府、三事、三物。东原解释孟子所谓"故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。"曰：

> 以秉持为经常曰则，以各如其区分曰理，以实之于言行曰懿德。物者，事也；语其事，不出乎日用饮食而已矣；舍是而言理，非古圣贤所谓理也。[2]

东原训"理"为条理，因此特别要观察事物中所显现的内在条理。他说事"不出乎日用饮食"，可见他所注重的是具有经常性与普遍性的"事"。这仍是经学家的见地。

实斋所说的"事"则是历史性的，所以有时亦说"事变"。《书教上》云：

> 古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物也。[3]

此处"古人未尝分事言为二"之"事"，即上引"未尝离事而言理"之"事"，也就是史学上所谓之"事"。而《浙东学术》云：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。[4]

---

① 《章氏遗书》卷二十一，文集六，第三册，页244—245。

② 戴震，《孟子字义疏证》（何文光整理，中华书局，1961年），页2—3。

③ 《文史通义》，"内篇"一，页9。

④ 同上，"内篇"二，页52。

可见“事”即历史上流变不居的“人事”；人事之外无义理尤为离事无理之确诂，《经解中》复曰：

> 事有实据而理无定形，故夫子之述六经，皆取先王典章，未尝离事而著理。[1]

理之所以不能有定形者，正以其随事而见，而事则永远在流变之中。三代以下的事便不是六经中的理所能范围的了。实斋此处所表现的史学观点又隐然和东原的经学观点相对峙。实斋从历史上讨论理和事的关系，在清代只有王船山与之最为近似。船山《续春秋左氏传博议》卷下云：

> 有即事以穷理，无立理以限事。[2]

这和实斋“理无定形”之说义最相通。实斋并没有机会读到船山著作，这种契合当是因为实斋与船山不但同精于思，而且同深于史，所以得到的结论和南宋以来从经学与理学的观点轻视历史的一般儒者遂大不相同。

综观实斋“六经皆史”之说，实为针对东原“道在六经”的基本假定而发，同时也是对顾亭林以来所谓“经学即理学”的中心理论作一种最有系统的反挑战。[3] 但“六经皆史”是一

---

① 《文史通义》，“内篇”一，页29。

② “士文伯论日食”条，《船山遗书》（太平洋书店，1933年），第三十一册，页4a。关于王船山的历史理论，可参看姚薇元《王夫之的史学理论初探》，及肖萐夫《浅论王夫之的历史哲学》，均见《王船山学术讨论集》，下册，中华书局，1965年，页285—331。

③ 按实斋《乙卯劄记》有一条云：“顾宁人言，经学即理学也，安得别有理学？”（《章氏遗书》外篇二，第六册，页64。）此条显采自全谢山所撰《亭林先生神道表》（见《鲒埼亭集》，万有文库本，卷十二，第二册，页144），因据《乙卯劄记》，实斋是时正读《鲒埼亭集》也。至亭林原文则见于《与施愚山书》（《顾亭林诗文集》，中华书局，1959年，页62），不知实斋曾参考及之否？

种十分含蓄的说法，不能仅从字面上作孤立的了解，深一层看，这个命题实带有尊史抑经的意味。所以他说：

> 六经初不为尊称。[①]

又评苏明允（洵）的《六经论》曰：

> 首篇言经非万世常法，亦非一代实录，为圣人道法所寓。不知古无经史之分，圣人亦无私自作经以寓道法之理。六经皆古史之遗，后人不尽得其渊源，故觉经异于史耳。……六经皆史，则非苏氏所可喻矣！[②]

把“六经皆古史之遗”和前面所引“后人贵经术，以其即三代之史”之语合起来看，则实斋的本意是说六经但为某一阶段（即古代）之史，而非史之全程。易言之，六经皆史而史不尽于六经。必须如此下转语，“六经皆史”的全幅涵义始能显现。可见在这个命题中，实斋所未言者远比他所已言者为重要。所以我们认为“六经皆史”之旨决不能单从字面去了解，更不能视为前人议论（如王阳明的“五经即史”）的翻版。实斋以“道”在历史进程中不断展现。六经既只是古史，则最多只能透露一些“道”在古代发展的消息。至于“事变之出于后者，六经不能言”；三代以下之道便只有求之于三代以后之史了。把“六经皆史”说的涵义推拓至极，实斋便无可避免地会得到“贵时王之制度”的结论，因为时代愈近便愈可以见“道”的最新面貌，而时王之“政典”也必然将成为后世的“六经”也。

实斋自1766年与东原初晤，即习闻“道在六经”及“非从事于字义制度名物，无以通其语言”之论。实斋当时深为此

---

① 《文史通义》，“内篇”一，《经解下》，页31。

② 《丙辰劄记》，《章氏遗书》外篇三，第六册，页91—92。

论所折服，不但无以反驳，而且自感惭惕与寒心。惟实斋早年兴趣既已近于史学，而其高明之性又复不耐沉潜，故长于“神解精识”而不能为“训诂考质”。对实斋而言，经学考证可说是一条走不通的路。然而经学为清代的显学，非通经即无由见道。实斋不能过此关，岂非终身无“闻道”之望乎？这是东原的“考证挑战”在实斋的早期学术生命中所投下的巨大阴影。而如何摆脱这种困境并在学问上卓然自立以与东原分庭抗礼，也就必然构成了实斋内心深处最难安顿的绝大课题。但实斋的好学深思终于使他在极端艰难的情况中打开了一条出路。通过方志和《史籍考》的编纂，他逐渐建立了“以史概经”、“以今代古”的理论根据。这个理论最后则凝聚在“六经皆史”这一中心命题之中。“六经皆史”论的完成不但在实斋个人的思想发展上为一最大的突破，即在整个清代学术史上也是“经学即理学”以后一项最大的突破。由于实斋不肯公然与并世的经学家为敌，所以下语极为含蓄慎重，致使其立说之心理背景更为黯而不彰。其实“六经皆史”决不是一个普遍性的抽象理论。它后面所包涵的具体意义必须通过实斋一生与东原的思想交涉才能充分地显露出来。[①]

（二）“朱、陆异同”论的心理背景及其在思想史上的涵义

“六经皆史”之外，《文史通义》中另一重要的理论是

① 近代治实斋之学者甚多，惟钱宾四师始点破“六经皆史”系针对当时经学理论而发。见《中国近三百年学术史》，上册，页380—392。

“朱、陆异同”说。这个理论的意义必须从心理和历史两个方面来加以分析。从心理方面说，我们可以通过这个理论来了解东原在实斋心中的地位，以及实斋的自我评价。我们甚至可以武断地说，如果不是由于东原的影子时时在困扰着实斋，实斋未必会发展出他的朱、陆新解。从历史方面说，实斋的朱、陆论是清代儒家智识主义之兴起的最有力的说明。如果说东原的哲学是程、朱“道问学”传统在清代的最高发展，那么实斋的朱、陆论则恰恰可以代表陆、王“尊德性”的传统在清代向“道问学”阶段的转化。在未进行分析以前，让我们先检讨一下实斋关于这一问题的基本说法。

《文史通义》中有两篇文字是直接讨论朱、陆异同的，即《浙东学术》和《朱、陆》。这两篇文字虽编在一起，并列入《文史通义》的“内篇”中，但《朱、陆》篇撰于1777年，《浙东学术》撰于1800年，相去二十余年之久。王宗炎(1755—1826)是实斋生前信托的文稿整理人，这样的编排大约符合实斋自己的意思。① 因为此二文虽非同时撰写，意义则显然互足。所以知两文义取互足者，《朱、陆》篇明标朱、陆两派，而篇中仅叙及朱学的传承，于陆学系统则全未涉及。直到他卒前之一年写《浙东学术》才把《朱、陆》篇的这一漏洞给补上了。《朱、陆》篇追溯朱学源流云：

---

① 按前引王宗炎复实斋书(见本书页56注①)曾云代为改定《浙东学术》字句并征求实斋同意。足见此篇之编入《文史通义》“内篇”卷二，并置之《朱、陆》篇之前，定出王宗炎之手，然或已获得实斋本人之认可也。《文史通义》中《立言有本》一文对著作之分为内、外、杂诸篇立有严格的标准。实斋之意“内篇”必须包括作者论学之“要旨”(见《文史通义》，“外篇”一，页203)。则《朱、陆》与《浙东学术》两篇在实斋学术系统中之地位可以推见。

今人有薄朱氏之学者，即朱氏之数传而后起者也；其与朱氏为难，学百倍于陆、王之末流，思更深于朱门之从学，充其所极，朱子不免先贤之畏后生矣。然究其承学，实自朱子数传之后起也，其人亦不自知也……。性命之说，易入虚无；朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难，虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然治其学者，一传而为勉斋（黄榦）、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆通经服古，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪又嗣其音矣。无如其人慧过于识而气荡乎志，反为朱子诟病焉，则亦忘所自矣！①

据《书朱、陆篇后》，此篇即为东原而作。然通篇仅有朱而无陆，与题旨似不相称。颇疑实斋晚年已自觉《朱、陆》篇之有失平衡，因此特撰《浙东学术》一篇，一以自道其学术之渊源，一以补《朱、陆》篇之不足。《浙东学术》云：

浙东之学，虽出婺源，然自三袁（袁燮，1144—1224，袁肃，1199 进士，袁甫，1214 进士）之流，多宗江西陆氏，而通经服古，绝不空言德性，故不悖于朱子之教。至阳明王子揭孟子之良知，复与朱子牴牾；蕺山刘氏本良知而发明慎独，与朱子不合，亦不相诋也。梨洲黄氏出蕺山

① 《文史通义》，"内篇"二，页 55—56。

刘氏之门，而开万氏弟兄（万斯大 1633—1683，斯同 1638—1702）经史之学，以至全氏祖望辈尚存其意，宗陆而不悖于朱者也。惟西河毛氏，发明良知之学，颇有所得；而门户之见，不免攻之太过，虽浙东人亦不甚以为然也。

世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学；不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王、刘，下开二万，较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱而黄氏宗陆，盖非讲学专家各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东浙西道并行而不悖也。浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。①

实斋撰《浙东学术》篇，从心理方面说，显然是要为自己在宋、明以来的儒学传统中找一个适当的位置。这和《朱、陆》篇认定东原之学系承朱子数传而后起，意思全相一致。但是何以实斋在 1777 年写《朱、陆》篇时全不涉及自己，而必须要等到 1800 年始畅言浙东学派而归宗于陆、王？这个问题应该从实斋的成学经过中去求解答。1777 年时实斋《文史通义》的宗旨虽已确立，但“内篇”主要的理论文字都还没有着落。此时实斋的识力已足以评论东原学术，惟自家最精的义理仍未到手，正面的成就尚不足与东原相抗衡。而且实斋对浙东学派的分疏此刻恐亦未到十分明晰之境（详后）。《朱、陆》篇之有朱而无陆，可以说是一种不得已的隙漏。

实斋“六经皆史”论是从 1788 年开始纂修《史籍考》而悟得的，而 1789 年尤为实斋在理论系统方面发展得最得心应手的一年。这些都已在上章讨论过了。然而“六经皆史”论中

---

① 《文史通义》，页 51—52。

的详细节目并非一时所可发挥尽致，其中《书教》上、中、下三篇迟至1792年始撰就，《春秋教》则因理论上的困难无法克服，以致始终不能下笔。[①] 且实斋《史籍考》的补修工作至1798年仍在进行中。现存《史考释例》及《史考摘录》两篇大约即成于此年。[②] 《史籍考》的工作与实斋的理论发展一向都是密切相关的，所以，实斋思想系统的完成确是最后数年间之事。由此推断，则实斋1800年撰《浙东学术》一文正表示他自信在学问上已建立起"一家之言"，足以与东原分庭抗礼了。

自实斋有《浙东学术》之作，论者皆以实斋为清代浙东史学之重镇，从无异辞。惟倪文孙撰《章学诚的生活与思想》一书于此事颇致其疑。倪君所持理由可约为三点：一、实斋读黄梨洲、全谢山的著作颇迟，且其时黄、全文字多未刊行，实斋所见亦不周全。二、如果实斋是浙东学派之一员，则他必会时时征引刘蕺山、黄梨洲，并常常称颂二万及谢山。但按之实斋遗书，未见其然，则实斋与浙东学派之关系可想而知。三、实斋论学最重创辟，且复不喜以门户自限，故更不宜视彼为任何学派中人。所以倪君的结论是：浙东学派也许对实斋有影响，但实斋对浙东学派的自我认同则只能看作一种晚年追认之论(a lifetime's afterthought)。[③] 今按：浙东学派之说本不能看得

---

① 见本书56页注①。

② 《史考释例》见《章氏遗书》补遗，第八册，页40—52；《史考摘录》则见《章氏遗书逸篇》，四川省图书馆编辑，《图书集刊》，第二期（1942年6月），页44—52。关于《史考释例》之撰成年代，参看胡适著、姚名达订补，《章实斋年谱》，1931年，页132—134。

③ Nivison前引书，页279—280，又249—250。

太严格，浙东也没有一个组织严密而延续不断的“学派”。因此自来论者言“浙东学派”，都不过是把它了解为一种大体上共同的治学精神，与倪君“影响”之意，相去不远。倪君驳论颇有无的放矢之嫌。所举三层理由，第一及第三两点自是事实，第二点则过于机械，甚难成立。惟倪君结论谓实斋之认同于“浙东学术”乃出于晚年之追论，却是一个富于启示性的说法。[①]

实斋 1777 年写《朱、陆》篇时，对东原所承的朱学渊源大体上已有明晰的认识，但对他自己思想所自出的浙东学统却仍没有疏理出一个完整的谱系。甚至迟到 1797 年实斋对这一点还不曾弄清楚。这一年他从桐城写信给朱少白（锡庚）说：

> 戴东原训诂解经，得古人之大体，众所推尊，其《原善》诸篇虽先夫子（按：指少白父朱筠）亦所不取。其实精微醇邃，实有古人未发之旨，鄙不以为非也。（原注：姚姬传并不取《原善》，过矣！）戴君之误，误在诋宋儒之躬行实践，而置己身于功过之外。至于校正宋儒之讹误可也，并一切抹杀，横肆诋诃，至今休、歙之间，少年英俊，不骂程、朱，不得谓之通人，则真罪过，戴氏实为作俑。其实初听其说，似乎高明，而细核之，则直为忘本耳。夫空谈性理，孤陋寡闻，一无所知，乃是宋学末流之大弊。然通经服古，由博反约，即是朱子之教。一传为蔡九峰、黄勉斋，再传而为真西山、魏鹤山，三传而为黄东

---

① 实斋尝论袁枢《通鉴纪事本末》曰：“书有作者甚浅而观者甚深。”（《文史通义》“内篇”，一，《书教下》页 15）其实这是由于作者与观者的观点不同。余兹所论亦未必符合倪君原意也。

> 发、王伯厚。其后如许白云、金仁山、王会之，直至明初宋潜溪、王义乌。（按：此句似不完整。）其后为八股时文中断。至国初而顾亭林、黄梨洲、阎百诗皆俎豆相承，甚于汉之经师谱系。戴氏亦从此数公入手，而痛斥朱学，此饮水而忘其源也。然戴实有所得力处，故《原善》诸篇，文不容没。[①]

这段评论东原的文字显然即是《朱、陆》篇与《朱、陆篇书后》的撮要。然而其中又有绝异的一点，即此信于清初朱学传人中，亭林、百诗之外竟列有黄梨洲。如梨洲果属朱学系统，则《浙东学术》一文便失去其立足点了。因为《浙东学术》明谓梨洲“上宗王、刘，下开二万”、“顾氏宗朱而黄氏宗陆”也。实斋在1797年时对于浙东学统尚无明确的谱系观念，这封给朱少白的信是最坚强的证据。

此信足以坐实倪文孙《浙东学术》乃实斋晚年追论之说。但实斋何以必须有此一番追论，则是一个极值得深究的问题。从心理层次看，实斋十分需要一个源远流长的学统作为他自己的后盾，不然他将无法与承朱子之学数传而起的戴东原相匹敌。这种心理充分表露在上引《浙东学术》所云“梨洲虽与亭林并峙，而上宗王、刘，下开二万，较之顾氏，源远流长”一段话中。实斋这番话显然与1777年所写《朱、陆》篇颇有矛

① 《又与朱少白书》，见《章氏遗书》补遗，第八册，页25—26。按：此书开头即云：“规正孙渊如稿呈阅。中有圈点，乃姚姬传先生动笔。”可知作此书时实斋正在桐城，与姚姬传时有过从也。据《章实斋年谱》（页124—125），1797年农历三月实斋在桐城阅试卷，则此书之年代可定。所谓“规正孙渊如稿”即指《与孙渊如观察论学十规》，见《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，页29—35；又见钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，第九章附录。

盾。《朱、陆》篇旨在说明东原之学出于朱子，以证东原之攻讦朱子为"饮水忘源"。然戴学既可通过亭林、百诗而上溯至朱子，其源不可谓不远，由亭林下传至东原，其流亦不可谓不长。则《浙东学术》所云梨洲较之亭林为"源远流长"者，显见其为夸词。《浙东学术》篇中的夸词尚不止此。实斋又说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这也是针对着东原的经学观点而发的议论。"近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理"一语，尤是明驳亭林以来"经学即理学"之说。细绎实斋之意，盖谓自古迄今义理皆寓于史。此即实斋所持以史学代经学的理论根据。实斋如此持论已占东原上风，然而仍意有未足，复进一步强调："浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。"这就等于说，浙东之学从来便是以理学结合着史学，因此较朱子一系之专从经学讲理学者更为卓越。而且实斋此处所谓"浙东之学，言性命者必究于史"并不专指清代自黄梨洲、邵念鲁、全谢山以至实斋本人这一系而言。他确是肯定自南宋以来，浙东学派即是如此。所以知其说当上溯至南宋者，因同年（1800）实斋口授大略，由其子贻选执笔之《邵与桐（晋涵）别传》有云：

> 南宋以来，浙东儒哲讲性命者多攻史学，历有师承。宋、明两朝纪载皆稿荟于浙东，史馆取为衷据。[①]

《别传》与《浙东学术》为同时之作品，二者互校，实斋所言

---

① 《章氏遗书》卷十八，文集三，第三册，页133，参看《章实斋年谱》，页144。

浙东之学，其上限可以确定。

但实斋此说更乏历史根据。金毓黻便曾指出，自南宋至清代浙东并没有一个延续不断的史学传统。[①] 南宋之浙东学者自不乏治史之人，如吕祖谦（1137—1187）、叶适（1150—1223）及王应麟（1223—1296）皆是。但这些人与清代黄梨洲以至实斋本人并无学术思想上的传承关系。且实斋所谓“浙东儒哲之言性命者”，只能是指陆学系统中人而言，如三袁、王阳明及刘蕺山等人。然而此辈理学家却又未尝重史学。

实斋对浙东学术的夸张，其心理背景可自两方面说之。一方面是实斋的寂寞以至“孤愤”。他在《答邵二云书》末说道：

> 或谓戴氏生平未尝许可于仆，仆以此报怨者，此则置之不足辨也。仆之所学，自一二知己外，一时通人，未有齿仆于人数者，仆未尝不低徊自喜，深信物贵之知希也，而于诸通人之所得，何尝不推许称说，几于老估评值，未尝有浮抑矣，又何修怨之有哉！尝谓司马、班、刘，果不生于今之世乎，则其于仆，将如慈石召铁，琥珀拾芥，仆不彼求，彼将于仆致性命焉。且夫铁不我前，仆已非慈石矣，何敢尤人！仆既幸慈石矣，则彼相靡而不动者，必其非真铁也，于仆又何患乎？足下尝许仆为君家念鲁身后桓谭，仆则不敢让也。今求仆之桓谭，舍足下其谁与！雄、谭并时而生，于古未有，可无名言高论激发后生志气，而

① 见金毓黻，《中国史学史》，上海，1957年，页252。但陈训慈《清代浙东之史学》（《史学杂志》，第二卷第六期，1931年4月）一文云：“清代浙东之学，近承姚江性命之教，而远绍两宋儒哲之传。”（页1）则是根据实斋之说而立论者也。

顾嘿嘿引嫌，不敢一置可否，岂不惜哉！足下勉之而已！[①]

表面上看，似乎实斋对于自己之被同时学人所轻视与排斥，已经做到丝毫无动于衷的境界。但事实上，实斋知及之而仁不足以守之，故信末于二云极怀怨望之意。他把二云看作他的并世桓谭，但二云始终不肯公开对他的学术成绩有任何表示。实斋内心渴望自己的工作受到应有的承认，在这里表露得最清楚。1799年实斋在《又与朱少白》书中复云：

> 鄙著《通义》之书，诸知己者许其可与论文，不知中多有为之言，不尽为文史计者。关于身世有所枨触，发愤而笔于书。尝谓百年而后，有能许通义文辞与老杜歌诗同其沉郁，是仆身后之桓谭也。[②]

前一信实斋自认为司马、班、刘如生乎今之世则将于彼为"慈石召铁"，又责望二云视彼当如桓君山之于扬子云，而此函复寄望于身后之桓谭，其内心之孤寂与愍慨盖有不克自掩者。所以实斋在情绪激动时尝坦承"屡遭坎坷，不能忘情。"又云："未免激昂申其孤愤，此古人亦所不免，又何讳焉！"[③] 但是当世桓谭既不可求，身后桓谭亦未可必，则置身古人行列之间庶几可以稍解岑寂而见吾道之不孤欤？此实斋《浙东学术》篇之所以不得不作也。

实斋撰《浙东学术》的另一种心理背景则直接与东原有关。实斋初写《朱、陆》篇时，已隐然自许为当世的陆象山，因为只有象山才能与朱子旗鼓相当。但是前已指出，其时实斋

① 《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，页41。

② 同上，页38。

③ 《与胡雒君》，《文史通义》，"外篇"三，页301。

的学术路向虽已确定，而《文史通义》的中心理论——“六经皆史”——尚未成形，即就义理而言，亦不足与东原抗手。故篇中朱、陆之详略迥不相侔。至1800年，实斋一方面学问已臻成熟，而另一方面则自觉生命已走到了尽头，而有“今目废不能书；疾病日侵，恐不久居斯世”之语。[①] 这时他回顾一生在学术上的艰苦奋斗，特别是与东原这样一个学术强敌的争持，他必然会感到一种重大的心理压力。尤其使他不能忘情的，是东原的经学考证和他自己的文史校雠，一显一晦，成为最强烈的对照。实斋虽自信甚坚，视东原与彼的对峙即是南宋朱、陆及清初顾、黄之重视，但并世学人，包括他的桓谭——邵晋涵在内，却未必能同意实斋这种自我评价。为了说明东原和他的关系确与朱、陆的关系相应，实斋最后不能不乞灵于历史。这样，他就找到了近在眼前的浙东学派。在《朱、陆》篇中，他已对东原所继承的朱子学统作了明白的交代。现在他的问题是怎样把自己归宗于象山。他终从浙东这个地域性的学派获得了启示。在理学史上，陆、王自来被视为同一系统，而阳明则恰好是浙东人。比较困难的倒是如何重建由阳明传至他自己这一谱系。邵念鲁（1648—1711）是实斋最崇敬而熟悉的浙东先辈，并且笃信阳明致良知之教，照理应该成为阳明与他自己之间的关键人物。但念鲁无论就声望与年辈言，都绝不足以与顾亭林相抗；而东原的考证观点则直接来自亭林的“经学即理学”。要找一个与亭林同时而相匹敌的浙东学人，黄梨洲可以说是惟一适当的人选。梨洲上宗王、刘，正在陆学系统之中；而复下开二万、谢山的经史之学，又符合“言性命者必究

① 《邵与桐别传》，《章氏遗书》，卷十八，文集三，第三册，页133。

于史”的要求。实斋在《浙东学术》篇中特别强调梨洲承先启后的历史作用，必须从这一心理角度去理解。因此，尽管实斋对梨洲的认识不深，甚至在三年前（1797）还把梨洲与亭林、百诗并列为朱学传人，但在1800年写《浙东学术》时却无法不把梨洲搬回陆、王系统之中，并且要他扮演着最重要的角色。南宋有朱、陆，清初有顾、黄，这才能衬托出乾隆时的戴、章并峙。实斋说梨洲的浙东之学较之亭林为源远流长，又说南宋以来浙东儒哲言性命者必究于史，这些显然都不免有夸张之嫌。但在实斋的潜意识里，这种夸张也许反而是十分真实的，研究实斋的朱、陆异同论，我们必不可把历史真实(Historical truth）和心理真实（Psychological truth）混为一谈。

以上我们从心理方面检讨了实斋的朱、陆异同论的涵义。现在我们要从思想史的观点来看看实斋之分辨朱、陆与儒家智识主义的内在关联。实斋平时论朱、陆，亦与清代一般学人之见相去不远，且偏朱多于袒陆。《丙辰劄记》有一条云：

> 程、朱之学乃为人之命脉也。陆、王非不甚伟，然高明易启流弊。若谓陆、王品逊程、朱，则又门户之见矣。[1]

但《文史通义》中论及朱、陆在清代之发展，则一扫俗见而别出新解。实斋在《朱、陆》篇中力证东原之学出自朱子的求一贯于多学而识。这一点当然不成问题。[2] 所以朱学传统在清代的特殊面貌即是他所谓浙西的经学考证。那么，陆学在清代又是以怎样一种形式出现的呢？《浙东学术》对这一点有解释，

---

① 《章氏遗书》，外编卷三，第六册，页113。

② 胡适，《戴东原的哲学》，上海，1927年，页92—93。

其言曰：

> 浙东之学，虽源流不异而所遇不同，故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言问学，则黄茅白苇，极面目雷同，不得不殊门户以为自见地耳，故惟陋儒则争门户也。[①]

这里最可注意的是实斋所谓"源流不异而所遇不同"及"授受虽出于一，而面目迥殊"的观点。换句话说，实斋认为陆学传人在清代已不复能求之于空言德性的所谓理学家，而必须在浙东史学家中去寻找了。其实在"万氏兄弟得之为经术史裁"之下，实斋心中还有一句话没有写出来，那便是"实斋得之为文史校雠"。浙东言性命者必究于史，和浙西的"经学即理学"一样，是儒学由"尊德性"转入"道问学"的明确表示。根据实斋的思想史观，我们不妨说，儒学的主流在宋、明是心性之学，在清代则是经史实学。因此《朱、陆》与《浙东学术》两篇中所列清代儒学之代表人物全属经史研究方面的学者，而当时的"宋学家"，无论是所谓"理学名臣"或江藩《国朝宋学渊源记》中的人物，在实斋的心目中都不足以称为朱、陆的传人。

实斋极不以空言义理为然，因此主张学思不可偏废，而尤强调寓思于学。他在《原学下》中曾说："诸子百家之患，起于思而不学；世儒之患，起于学而不思。""世儒"即指清代一般经学考证家而言，故下文说"学博者长于考索，侈其富于山

① 《文史通义》，"内篇"二，页52—53。

海，岂非道中之实积！而骛于博者，终身敝精劳神以徇之，不思博之何所取也。”“诸子百家”则也包括那些空言德性、空言问学的理学家在内，故说：“言义理者似能思矣，而不知义理虚悬而无薄，则义理亦无当于道矣。”[1] 但是如果必须在摭实与蹈虚之间有所抉择，则实斋宁舍虚而就实。他在《答沈枫墀论学》书中说：

> 今之学者，虽趋风气，兢尚考订，多非心得；然知求实而不蹈于虚，犹愈于掉虚文而不复知实学也。[2]

实斋于此充分地表现了清代儒学的共同精神；他这种寓虚理于实学的观点和东原所谓“德性资于学问”同是儒家智识主义兴起以后的思想产品。我们在这里最可以看出清学在思想史上的意义。如果把清代的经史研究仅看成学术史（而非思想史）中的一个阶段，或一个单纯的方法论的运动，那么东原与实斋的出现便成为不可理解的事了。不仅此也，清代尽管有许多考证学者绝口不谈义理问题，而他们的学术工作事实上仍然清楚地表现出一个确定的思想的方向。实斋坚持学思兼致正透露了他对清学在儒家思想史上的位置有自觉而深刻的了解。[3]

朱、陆之间的一个主要分野自来便由“道问学”与“尊德

---

① 《文史通义》，页46—47。

② 同上，“外篇”三，页310。

③ 如梁任公先生即说：“清代学派之运动，乃研究法的运动，非主义的运动也。”（《清代学术概论》，台湾中华书局，1970年），页31。胡适之先生有《清代学者的治学方法》（《胡适文存》，远东图书公司，1971年3版，第一集，卷二，页383—412）及《治学的方法与材料》（《文存》，第三集，卷二，页109—122）两文，也是从方法论的观点去了解清学的意义。本文则从思想史的观点出发，与梁、胡两家之说颇不相同。

性”而判，朱子当年在《答项平父书》中已自言之。[1] 但在宋、明时期，儒学的基调是“尊德性”，所以朱子的“道问学”仍然是“尊德性”中的“道问学”。东原批评程、朱“详于论敬而略于论学”，其义正当于此求之。下逮清代，儒学的基调已在暗中偷换，“道问学”已取代了“尊德性”的主导地位。因此，东原与实斋虽亦言“尊德性”，而这种“尊德性”则只是“道问学”中的“尊德性”。实斋论清代的朱、陆异同便必须由这一角度去理解。实斋分别清代的朱、陆为浙西之学与浙东之学，而这两者之间的歧异则是：

> 浙东贵专家，浙西尚博雅。

“博雅”显是“道问学”中之事，毋须更有所讨论。然则“专家”又是何义？此二字虽与近代“专家”（Specialist）一词有其相通之处，但在实斋思想系统中却别具更重要的涵义。实斋所谓“专家”便是他时常称说的“成一家之言”；而学者能否“成一家之言”又复系于他有无“别识心裁”。他在《申郑》篇中曾说郑渔仲“独取三千年来遗文故册，运以别识心裁，盖承通史家风，而自为经纬，成一家言者也。”[2] 而《亳州志人物表例义上》复云：

> 而既为著作，自命专家，则列传去取，必有别识心裁，成其家言。[3]

这尤其是“专家”与“成一家之言”可以互训的确证。而《邵与桐别传》记二云语实斋之言曰：

---

① 《朱文公文集》（四部丛刊初编缩本），卷五四，页962。

② 《文史通义》，“内篇”四，页134。

③ 见《方志略例二》，《章氏遗书》卷十五，第二册，页60。

如子所约，则吾不能，然亦不过参倍于君，不至骛博而失专家之体也。

其下有实斋子贻选注曰：

先师（指二云）深契家君专家宗旨之议，故于宋史主于约驭博也。[①]

可见实斋的"专家"又通于"约"之义，而以"别识心裁"为其主观之枢纽。实斋尝谓"立言之士，读书但观大意"。又自许"神解精识，乃能窥及前人所未到处。"这就是说，他的学问是从"约"入手的。所以浙东贵"专家"者决不能完全等同于近代西方人所谓"对很多的东西知道得很少；对很少的东西知道得很多"的那种专门学者。实斋的"专家"是对学问先具有一种大体的了解，并且逐渐从大处建立起自己的"一家之言"。这种一下子就能把握住大处的本领又从何而来呢？实斋根据自己的经验，认定是出于"神解精识"或"别识心裁"。"神解精识"或"别识心裁"显然带有浓厚的直觉意味，因此颇近乎柯灵乌（R. C. Collingwood）所重视的"先验的想像"(apriori imagination)。[②] "神解精识"来自实斋早年读书的体验；"别识心裁"则是他中年以后治目录校雠之学，由"别裁"的观念推衍出来的。[③] 两者的涵义正可互相补充。

经过了上面一番分析，我们可以肯定地说，实斋所谓"浙

---

① 《章氏遗书》卷十八，文集三，第三册，页136。

② 见余英时，《章实斋与柯灵乌的历史思想》，《自由学人》，第三、四期合刊（1957年10月），页14。此文现已收入本书外篇。

③ 《校雠通义》，"内篇"一，《章氏遗书》，第二册，页6。关于实斋之别裁观念及其应用上的困难，可看胡楚生《目录家别裁说平议》，《书目季刊》，第六卷，第三、四号合刊（1972年夏），页115—131。

东贯专家”者，其意即谓浙东之学的立足点在“约”。这与浙西之尚博恰好成为显明的对照。由博至约或先约后博正是朱、陆分家的一个始点。据朱亨道记淳熙二年（1175）朱、陆鹅湖之会云：

> 鹅湖之会，论及教人，元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。[1]

因此清代浙西的博雅和浙东的专家确是在精神上分别承继了朱、陆的传统。但是这里有一个最值得注意之点，即实斋论博约纯是“道问学”层面上的事。此与朱、陆当时在“尊德性”的大前提之下讨论博与约，其意义已有了根本的改变。实斋屡说“读书但观大意”或“窥见古人大体”一类的话。这些话在字面上颇近乎象山所强调的“先立其大”。然而象山所欲先立之“大”乃德性上的“大”；实斋所向往的“大”则是学问上的“大”。这正犹如象山的“约”是道德性的“约”，而实斋的“约”是知识上的“约”。实斋之所以有时用“专家”来代替“约”字，恐怕正是因为“约”字的意义不够显豁之故。毫无疑问，实斋确曾对陆、王一系的儒学在清代的发展提出了崭新的解释。但他在赋予陆、王之学以新的意义之际，同时也正在不知不觉中从内部改造了陆、王的旧统。他把“尊德性”的陆、王变成了“道问学”的陆、王！

实斋在《朱、陆》篇中又尝说：

> 宋儒有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也；末流无识，争相诟詈，与夫勉为解纷，调停两

---

① 《象山先生年谱》引，见《象山先生全集》（四部丛刊初编缩本），页319。

可，皆多事也。[1]

此语确未经前人道过，而且涵义极富，不可不略加分疏。何以说朱、陆异同“千古不可合”而又“千古不可无”？这一点必须从实斋的性情论方面去求答案。《博约中》云：

> 夫学有天性焉，读书服古之中，有入识最初而终身不可变易者是也；学又有至情焉，读书服古之中，有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从者是也。功力有余而性情不足，未可谓学问也；性情自有而不以功力深之，所谓有美质而未学者也。[2]

实斋此处论性情有极深刻的心理学的根据。他所说的“有入识最初而终身不可变易”之性及“有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从”之情，都是对于现代心理学上所谓“认同感”（sense of identity）的一种描述。威廉·詹姆士（William James）在给他太太的一封信上说：

> 一个人的性格可以从心理或精神状态中看得出来；当这种状态逼来之时，他感到自己具有极深刻而强烈的活力和生命。在这种时候，里面有一个声音在说：“这才是真正的我！”[3]

艾理逊（Erik H. Erikson）指出，詹姆士所谓“性格”（character）便是现代心理学上所说的“认同感”。一个人对自己精神生命的方向的发现常有突如其来之感，并不是艰苦追寻

---

① 《文史通义》，“内篇”二，页53。

② 同上，页49—50。

③ 转引自 Erik H. Erikson, *Identity: Youth, and Crisis*, New York, 1968, p. 19。原文见 *The Letters of William James*, edited by Henry James, Vol. 1, Boston, 1920, p. 199。

而后得之。这大概就像是王国维所举的宋人词句："众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处！"实斋自己便有过这一类的经验，所以他说：

> 天下至理多自从容不迫处得之。矜心欲有所为，往往不如初志。[①]

艾理逊并进而要我们注意：一、詹姆士写上引给他太太的信时已在30岁开外；二、詹姆士早年曾经历过一段很深刻的"认同危机"（identity crisis）；三、詹姆士后来成为美国实用主义的心理学家兼哲学家。照艾理逊的说法，天才而经过思想训练的人有其特殊的认同与认同问题，不能与一般人等量齐观。而且这类特殊人物的认同问题往往在他们的事业开始时造成一种相当持久的认同危机。[②] 艾理逊关于詹姆士的分析在很大的程度上可以适用于实斋。仅从胡适的《章实斋年谱》中我们已可看出他早年确经历过认同危机。例如16岁时（1753），他父亲的宾客"皆为其父忧无后"，其时实斋知识渐通，好泛览。他的父亲则怕他读书不精，加以禁止。而实斋"嗜好初入，不忍割置，辄彷徨者久之。"此时实斋正从柯绍庚学经义，但又不肯为应举文，好为诗赋而不得其似。心无主张，却不甘与俗学为伍。又经营《东周书》百余卷，未成。后为馆师所觉，被责，遂中废。他时文尚不通，而好为诗古文辞。柯绍庚诲之不信，甚以为恨。20岁时（1757）读书日三二百言，犹不能久识。为文字，虚字多不当理。直到20岁以后智慧才豁然开朗。但他25岁（1762）在国子监，虽意气落落，不可一世，而每

---

① 《家书》，《文史通义》"外篇"三，页332。

② Erikson，前引书，页20—21。

试必在下等。祭酒以下皆不之齿，同舍诸生亦视之若视无物。28岁（1765）始学文章于朱筠。朱筠一见即许以千古，然语及时文，则云："足下于此无缘，不能学，然亦不足学也。"这已在他与东原初晤的前一年了。

这些都是从心理分析的观点研究实斋早年认同危机的重要线索。如果再进一步从他所写的家书、信札，及师友传记中去找资料，必会有更丰富的收获。但是这种工作必须由专治心理分析的人去担任。我在此只想指出，实斋从十五六岁到二十八九岁之间，曾经为了寻找学术上的真我而作过种种努力；他的认同危机，也和詹姆士一样，持续了相当长的一个时期。[①] 其次，实斋虽非西方近代式的心理学家，但在清代学术思想史上，他是一个最注重学者"心术"的人；他对同时学人如戴东原等以至他自己，都曾进行了大量的心理分析。这样看来，实斋之所以和詹姆士在某些心理观察方面有类似之处（下文还要继续提到），决非纯出偶然。

实斋关于性情的分析详见于《答沈枫墀论学》书。其言曰：

> 由风尚之所成言之，则曰考订、词章、义理；由吾人之所具言之，则才、学、识也；由童蒙之初启言之则记性、作性、悟性也。考订主于学，词章主于才，义理主于

---

① 据我的判断，乾隆丙戌（1766）实斋初晤东原时，正是实斋认同危机发展至最紧要的关头，故东原的"考证挑战"始能在实斋的心理上引起巨大的回响，并因而逼使实斋在此后数年间克服了心理上的危机。按：实斋是年29岁，而据Erikson对马丁路德的研究（*Young Man Luther*, New York, 1955），历史上的伟人，其事业发展上最具决定性的年代往往在15至30岁之间。所以艾理逊的历史心理分析（Psycho-history）的新说颇适合于解释实斋学术发展的心理历程。参看H. Stuart Hughes, *History as Art and Science*, New York. 1964, p. 59。

识，人当自辨其所长矣；记性积而成学，作性扩而成才，悟性达而为识，虽童蒙可与入德，又知斯道之不远人矣。……夫考订、词章、义理，虽曰三门，而大要有二，学与文也。……立言之士，读书但观大意；专门考索，名数究于细微；二者之于大道，交相为功。[①]

实斋先分人之质性为三，最后又别其大要为二。大概他认为由于这三种质性之组合因人而不同，因此学者可以一般地划成两大类。这两大类，从他自己所用的名词说，即是"高明"与"沉潜"[②]；从思想史上的流派说，是陆与朱或浙东与浙西；从治学的途径说，则是约与博。人之所以"入识最初而终身不可变易者"，正是因为人的"质性不可变。"[③] 这是朱、陆分歧千古不可无而又千古不可合的最后的内在根据。实斋此处解释朱、陆异同与传统的"尊德性"、"道问学"之说显已大异其趣。他是根据人所具有的两类不同的认知能力来重新判划朱、陆的。在这个新的解释之下，朱、陆异同的旧有的道德内涵，无形中已被挖空了；代之而起的是一种新的知识内涵。清代儒学从"尊德性"向"道问学"的转化，在此又获得了进一步的证实。

从人的内在性情来分别思想史上的主要流派，近代西方学者中也不乏其人；取而与实斋作一比较，颇为有趣。最有名的当然要数威廉·詹姆士的"软心肠"(tender－mindedness)和"硬心肠"(tough－mindedness)之分。詹姆士把哲学家分成如此的两

---

① 《文史通义》，"外篇"三，页308—309。

② 同上，"内篇"二，《博约下》，页51。

③ 同上，"内篇"六，《假年》，页189。

大型，曾引起了不少的批评。但大体上说，如不求之过细，这一分别确足以给我们一个总持的观念。而且，正如布灵顿(Crane Brinton)所指出的，在这两大型之间，我们仍可找到一种混合型。以希腊哲学史为例，柏拉图自然是"软心肠"的典型代表；辩者(Sophists)是"硬心肠"的范例；而亚里士多德则依违于两型之间，成为第三型。[①]所以，一般而言，詹姆士的两型说在思想史研究上仍然是有用的，尽管后人可以对它加以补充和修正。"软心肠"和"硬心肠"之别，恰与实斋的"高明"和"沉潜"一样，是建筑在人的性情不同的假定之上的。实斋与詹姆士都是要为思想家立说之分歧寻找内在的心理根据。但詹姆士的说法并不完全出于他自己的创辟。他早年曾留学于欧洲大陆，颇受到欧洲思想界的影响。"软心肠"和"硬心肠"之分便显然是对雷努维尔（Charles Renouvier）的哲学史观的一种发挥与引申。雷努维尔在1885年曾有一书专讨论哲学学说的系统分类(*Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques*)。在这部书中，雷氏认为哲学史上两大流派之分（如中古的唯名论与唯实论，近代的经验论与理性论等等）决非偶然。这一分别与人类精神中具有两种互相冲突的倾向是相应的。而且，这两种互相冲突的倾向是思想史上的永久特征；在不同的时代中，它们也许以不同的方式出现，但基本上它们是要继续存在下去的。[②]雷氏整个的看法正是实斋所谓"宋有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不

---

① Crane Brinton, *Men and Ideas*, New York, 1950, pp. 36—55.

② John Passmore, "The Idea of a History of Philosophy," in *The Historiography of the History of Philosophy*, *History and theory*, *Beiheft* 5, 1965, p. 25.

可无之同异”的西方翻版，而所谓两种精神倾向在不同时代以不同方式出现，尤与实斋“源流不异而所遇不同”之说若合符节。

最近英人柏林（Isaiah Berlin）分辨思想史与文学史上“狐狸”（fox）与“刺猬”（hedgehog）之两型，则更能帮助我们对实斋的朱、陆异同论的深入认识。古希腊诗人（Archilochus）有残句云：“狐狸知道很多的事，但是刺猬则只知道一件大事。”此语自来解者不一。柏林则借用这句话来分别一切思想家与作家为两大型。一是刺猬型，这一型的人喜欢把所有的东西都贯穿在一个单一的中心见解之内，他们的所知、所思、所感最后全都归结到一个一贯而明确的系统。总之，他们的一切都惟有通过这样一个单一的、普遍的组织原则才发生意义。另一方面则是狐狸型的人物。这种人与前一型相反，从事于多方面的追逐，而不必有一个一贯的中心系统。他们的生活、行为以及所持的观念大抵是离心的而非向心的；他们的思想向多方面拓展，并在不同的层面上移动。因之他们对于各式各样的经验和外在对象，仅采取一种严肃的就事论事的认知态度，而并不企图把它们纳入一个无所不包的统一的论点之中。[①]

以柏林的“狐狸”与“刺猬”较之实斋的朱与陆，其密合的程度极为惊人。“狐狸”正似实斋笔下的博雅考证学家，而“刺猬”则运用“别识心裁”以成一家之言的“专家”也。通过“狐狸”与“刺猬”的分类，我们更可以了解实斋在当时学

---

① Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of History*, Essandess Paperback edition, pp. 1—2.

术思想界的处境，及其与一般考证学家的对立。实斋彻头彻尾地是一个“刺猬”，他只知道“一件大事”，但他极为“狐狸”的多方面的知识所困扰。因为从“刺猬”的观点来看，“狐狸”知道很多的事而缺乏一个中心系统来贯穿它们，则这许多知识便都没有意义了。所以他在给孙渊如的论学书中很坦率地指出：

天地之大可一言尽，学固贵博，守必欲约，人如孔子，不过学周礼一言，足以尽其生平。执事才长学富，胆大心雄，《问字堂集》未为全豹，然兼该甚广，未知尊旨所在，内而身心性命，外而天文地理，名物象数，诸子百家，三教九流，无不包罗，可谓博矣。昔老聃以六经太泛，愿问其要，夫子答以要在仁义。说虽出诸子，然观《汉志》所叙诸家流别，未有无所主者。昔人谓博爱而情不专，愚谓必情专而始可与之言博。盖学问无穷，而人之聪明有尽，以有尽逐无穷，尧、舜之知不遍物也。尊著浩瀚如海，鄙人望洋而惊，然一蠡之测，觉海波似少归宿，敢望示我以尾闾也！[1]

同辈学人中与实斋最相契者莫过于邵二云，然实斋与二云论学犹曰：

足下于文，漫不留意，立言宗旨，未见有所发明。此非足下有疏于学，恐于闻道之日犹有待也。足下博综十倍于仆，用力之勤，亦十倍于仆，而闻见之择执，博综之要

---

① 《与孙渊如观察论学十规》，见《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，页34。

领，尚未见其一言蔽而万绪该也。足下于斯，岂得无意乎？[1]

可见实斋始终本诸“刺猬”的立场，对“狐狸”的博而不约表现了相当的轻视与偏见。但不幸实斋是一个孤独的“刺猬”而生在“狐狸”的鼎盛之世。当时无数为考证而考证的学者并不必然要“闻道”或求什么“归宿”；他们对实斋的学术路向不能相契，自是意料中事，实斋在心理上所感受到的巨大压力主要即来自他周围的考证学家。为了对抗这一压力，实斋于是有风气之论。他在《答沈枫墀论学》中说道：

三代以还，官师政教不能合而为一，学业不得不随一时盛衰而为风气，当其盛也，盖世豪杰，竭才而不能测其有余；及其衰也，中下之资，抵掌而可以议其不足。……人生难得全才，得于天者必有所近，学者不自知也。博览以验其趣之所入，习试以求其性之所安，旁通以究其量之所至，是亦足以进乎道矣。今之学者则不然，不问天质之所近，不求心性之所安，惟逐风气所趋而徇当世之所尚，勉强为之，固已不若人矣。世人誉之则沾沾自喜，世人毁之则戚戚以忧，而不知天质之良，日已离矣。夫风气所在，毁誉随之，得失是非岂有定哉！……夫风气所趋，偏而不备，而天质之良，亦曲而不全，专其一则必缓其二（按：此指才、学、识；或记性、作性、悟性三者而言），事相等也。然必欲求天质之良而深戒以趋风气者，固谓良知良能，其道易入，且亦趋风气者未有不相率而入于伪也。其所以入于伪者，毁誉重而名心亟也。故为学之要，

---

[1] 《与邵二云论学》，见《文史通义》，“外篇”三，页292。

先戒名心；为学之方，求端于道，苟知求端于道，则专其一，缓其二，乃是忖己之长未能兼有，必不入主而出奴也；扩而充之，又可因此以及彼。风气纵有循环，而君子之所以自树，则固毁誉不能倾，而盛衰之运不足为荣瘁矣，岂不卓欤！[①]

依照实斋的性情说，一个人在学问方面究竟是倾向于"高明"或"沉潜"的路数，基本上是由他的先天气质决定的。如果"高明"与"沉潜"是出乎本性，则每一时代中"狐狸"与"刺猬"应各居其半，至少也应数目相当，然则何以实斋之世，只有"狐狸"而少见"刺猬"呢？实斋因此体悟到风气的作用。"狐狸"与"刺猬"虽皆代有其人，但在思想史的每一阶段中总不免只有一种风气占主导的地位。风气则不能无所偏向，或高明而取约，或沉潜而尚博。而风气之所向亦即毁誉之所系，趋之者则为世所尊，逆之者则为世所鄙。在这种情形下，学人为名心所驱，往往宁可逆己之性以循风气，而不敢逆风气以从吾所好。实斋所谓"趋风气者未有不相率而入于伪"，便正是针对当时学人群趋考证一途而言。他认定并世"狐狸"之中颇不乏由"刺猬"伪装而成者；因此，他的学术路向之所以不能见赏于当世，其责乃在人而不在己。这一番分析，一方面点破了清代中叶学术界的基本症结，另一方面则化解了他内心所承受的巨大的外在压力。在这一点上，实斋所见之历史真实和他所感之心理真实是叠合的。

但实斋之以性情分别朱、陆，与柏林之分别"狐狸"与"刺猬"，其间有一极相异之点：西方近代思想界是一个"道术

---

① 《文史通义》，"外篇"三，页307—308。

已为天下裂”的局面，因此“狐狸”与“刺猬”不妨分头发展，各行其是，并无所谓谁高于谁的问题。然而在清代学术界，儒家至少在表面上依然保持着独霸的地位，所以“道”仍是最高一级的观念。博雅的考证学家纵使对理论系统的本身毫无兴趣，也不能不说他们治学的最终目的是在求六经、孔、孟之道。在这一特殊的思想背景之下，实斋才会理直气壮地要求孙渊如、邵二云等归宿于道，正如南宋时陆象山要说朱子“学不见道，枉费精神”一样。因此实斋的“高明”与“沉潜”两型并非分道扬镳，而是殊途同归。但这对于性格沉潜的博雅考证学家而言，是不公平的，因为实斋在不知不觉中竟要求“狐狸”必须兼顾“刺猬”的工作。其最后的涵义则是以“刺猬”的价值高于“狐狸”。这一价值判断在心理上为实斋提供了重要的保证，使他能够面对着无数轻视他的考证学家而不致失去自信。同时，他和东原之间的朱、陆对峙也因此而更形彰显：他自己是所谓“高明者由大略而切求”，而东原则是“沉潜者循度数而徐达。”[①] 他们是各依其不同的性格，循着不同的途径，而最后同达于“闻道”之境的。[②] 所以实斋的朱、陆之辨，不像柏林的“狐狸”与“刺猬”那样纯粹地根据人的气质而立论，其中夹杂着他对统一性的儒家之“道”的蕲向。这是

① 《文史通义》，“内篇”二，页51。按：清初费经虞、费密父子的《弘道书》便用“高明”、“沉潜”、“中行”三者分别儒学史上的各派，上起孔门弟子，下及程、朱、陆、王。（参看《胡适文存》二集，台北，远东，1953年，页86—88。）实斋曾读费密《贯道堂集》，他用“高明”与“沉潜”二观念或受费氏父子的启发。

② 如果根据柏林的“狐狸”与“刺猬”的分类，则毋须说二者最后必同归于“闻道”或“求道”。纯粹考证学家如孙星衍、钱大昕等正是典型的“狐狸”，而戴东原反而应该与实斋同属于“刺猬”型的人物。关于东原的学术性格问题，详见下章。

治比较思想史者所必须注意的地方。

前引实斋论性情与风气之间的内外配合与冲突，其中有一段涉及王阳明的良知说，值得特别提出来加以分析，以为本节的结束。实斋说："然必欲求天质之良而深戒以趋风气者，固谓良知良能，其道易入，且亦趋风气者未有不相率而入于伪也。"(《答沈枫墀论学》）细玩文义，实斋是用性情来重新界定良知，因此每一学人的性情之所在即其良知之所在。关于这个问题，他在《博约下》有较详细的发挥。他说：

> 或曰：子言学术功力必兼性情，为学之方不立规矩，但令学者自认资之所近与力能勉者而施其功力，殆即王氏良知之遗意也。

又说：

> 王氏"致良知"之说，即孟子之遗言也。良知曰致，则固不遗功力矣；朱子欲人因所发而遂明，孟子所谓察识其端而扩充之，胥是道也。而世儒言学，辄以良知为讳，无亦惩于末流之失，而谓宗旨果异于古所云乎！

实斋此处用两个新的观念来解释王阳明的"致良知"："资之所近"或"性情"便是"良知"，而"功力"则相当于所谓"致"。必须指出，这个新解释是清代儒学转化至"道问学"阶段以后的产物，它决非王阳明言"致良知"的本意，亦决不合孟子言扩充四端之深旨。盖孟子、阳明所言皆是"尊德性"份上的事，而实斋所说则纯属于"道问学"的范围之内。这一层实斋自己也明确地意识到了。所以他又说：

> 或曰：孟子所谓扩充，固得仁义礼智之全体也，子乃欲人自识所长，遂以专其门而名其家，且戒人之旁骛焉，岂所语于通方之道欤？答曰：言不可以若是其几也！道欲

通方而业须专一，其说并行而不悖也。……后儒途径所寄，则或于义理，或于制数，或于文辞，三者其大较矣；三者致其一，不能不缓其二，理势然也。知其所致为道之一端，而不以所缓之二为可忽，则于斯道不远矣。……是以学必求其心得，业必贵于专精，类必要于扩充，道必抵于全量，性情喻于忧喜愤乐，理势达于穷变通久，博而不杂，约而不漏，庶几学术醇固，而于守先待后之道，如或将见之矣！[①]

可见实斋本乎思想史的发展观点，自承其"致良知"之新说与孟子、阳明有歧。析而论之，其歧有三：良知之观念在孟子与阳明皆就德性之全体言，今实斋则变易其说，专把学者求知的直觉倾向认作"良知"。用他自己的话说，即是"夫学有天性焉，读书服古之中，有入识最初而终身不可变易者也；学又有至情焉，读书服古之中，有欣慨会心而忽焉不知歌泣何从者是也。"他不但把"良知"的范围缩小了，更重要地，则是把"德性之良知"（阳明语）转化为智性的良知。此其一。他以"功力"训"致"，明显地是受到"考证挑战"后的一种反应。阳明之"致"是德性的功夫；清初黄梨洲说："心无本体，功力所至，即其本体。"依然是注重成德的功夫过程。实斋用"功力"一词时则挖空了它的德性内涵，而代之以"学者求知之功力"之义，故曰："学与功力，实相似而不同；学不可骤几，人当致攻乎功力则可耳。"[②] 此其二。实斋言"道"仍兼及德性与学问两面，但其言人之所以至乎道，则不出义理、制

---

① 均见《文史通义》，"内篇"二，页50—51。

② 同上，页49。

数、文辞三途，而尤强调“三者致其一，不能不缀其二。”易言之，一个人若在专门学问上无确定的基础便无由通乎道。他所谓“道欲通方而业须专一”者，其重点实在“业须专一”四字也。以实斋此说较之阳明的《拔本塞源论》，便最可见儒学的内在转化。《拔本塞源论》说：

> 此圣人之学所以至易、至简、易知、易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。[①]

但推实斋之说至乎其极，则非在经学及文史之学等方面有专门的成就的人便不可能窥见“圣人之学”。阳明认为“知识技能非所与论”而实斋则正是要人重视“知识技能”。可见实斋自己虽归宗阳明，然而事实上他的基本学术观点反而更接近东原的“德性资于学问，进而圣智”之论。此其三。

东原批评程、朱“详于论敬，而略于论学。”故《孟子字义疏证》一书将程、朱“穷理致知”之论推拓至尽，因而从内部把程、朱的传统彻底地知识化了。实斋论朱、陆异同，自承其学统出于浙东，并上溯至象山、阳明之教；而一考其“致良知”之新解，则亦已暗中将“尊德性”之陆、王转换为“道问学”之陆、王。东原显斥程、朱，实斋明宗陆、王；此为两家之异。然东原斥程、朱即所以发挥程、朱，实斋宗陆、王即所以叛离陆、王；取径虽殊，旨归则一。则两家之貌异终不能掩其心同。故《文史通义》中《浙东学术》与《朱、陆》两篇实为治清代儒学发展史者所最当深玩之文字也！

---

① 见《阳明全书》(四部备要本)，卷二，页12b。

六、戴东原与清代考证学风

(一)"博雅"与"成家"

在上章《章实斋的六经皆史说与朱、陆异同论》中,[1] 我曾指出,实斋撰《朱、陆》与《浙东学术》两文,其主旨即在说明:他和戴东原在学术上的分歧乃南宋时朱、陆对峙的重现。而朱、陆之所以为千古不可合之异同,在实斋看来,则是源于学人的性情有"沉潜"与"高明"的殊致。本乎性情以划分朱、陆,此义为从来论朱、陆异同者所未及。但实斋的性情论仍在儒家一贯之道的笼罩之下,所以他心目中的朱学是"求一贯于多学而识,寓约礼于博文。"多识而不求一贯,或博而不约,则均不足以言学问。根据此一分类的标准,实斋与东原恰好可以分别代表"高明"和"沉潜"之两型:实斋是"由大略而切求";东原则是"循度数而徐达"。

实斋的朱、陆异同论,如果只应用在他和东原两个人的身上,自是极为贴切。惟若推而广之,遍及于乾嘉时代之学人,则其中不免有扞格难通之处。实斋屡说时人之学以"补苴襞绩"见长,故只能识东原之名物考订,而不识其义理。所以《书朱陆篇后》说:

---

[1] 原载《新亚书院学术年刊》,第十六期,1974年9月。

凡戴君所学，深通训诂，究于名物、制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂、名物有合时好，以谓戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣！[1]

而《与史余村》则云：

近三四十年，学者风气，浅者勤学而暗于识，深者成家而不通方，皆深痼之病，不可救药者也。有如戴东原氏，非古今无其偶者，而乾隆年间未尝有其学识。是以三四十年中，人皆视以为光怪陆离，而莫能名其为何等学；誉者既非其真，毁者亦失其实，强作解事而中断之者，亦未有以定其是也。仆为邵先生言："戴氏学识虽未通方，而成家实出诸人之上，所可惜者，心术不正，学者要须慎别择尔。"邵先生深以仆为知言。[2]

但合此两段评论文字观之，其间又有甚可异者。第一段说"时人方贵博雅考订"，因此仅能欣赏东原的训诂名物，而"博雅"则是实斋所谓清代"浙西之学"的特征。这就等于说，东原之学并非"博雅"所能尽，惟有当时一般的考证学者如钱大昕之流才可以归入"博雅"一类。第二段中有"浅者勤学而暗于识，深者成家而不通方"之语。前者亦指一般的考证学者，后者主要即指东原，故下文又说东原"成家实出诸人之上"[3]。此处最值得注意的是

---

[1] 《文史通义》，古籍出版社，1956年，"内篇"二，页57。

[2] 见《章氏遗书逸篇》，四川省立图书馆编辑，《图书集刊》，第二期(1942年6月)，页38—39。

[3] 至于"不通方"云者，即《书朱、陆篇后》所云东原"自尊所业，以谓学者不究于此，无由闻道；不知训诂名物，亦一端耳。古人学于文辞，求于义理，不由其说，如韩、欧、程、张诸儒，竟不许以闻道，则亦过矣。"(《文史通义》，"内篇"二，页57)

"成家"之说。我在《章实斋的六经皆史说与朱陆异同论》中已经证明,"成一家之言"即相当于实斋所谓"浙东贵专家"的"专家",这与浙西的"博雅"恰是相对的。这样一来,东原之学便转而近于浙东而远于浙西了。不但如此,实斋在《答邵二云书》中曾说:

> 求能深识古人大体,进窥天地之纯,惟戴氏可与几此。[1]

但是他在《又与朱少白》书中,言及《文史通义》中《言公》、《说林》诸篇时竟也说:

> 学者……得吾说而通之,或有以……由坦易以进窥天地之纯、古人之大体也。[2]

则实斋所自悬之最高学问鹄的亦与东原全相一致也。可见实斋于不经意时常引东原为同调,而转视东原与其他博雅的考证学家为异类。这与他辨朱陆异同时的正面议论显然大有出入。这些地方其实泄露了实斋内心的一大隐秘:尽管他在明处一直与东原争衡,至以当代的陆象山自居,但在潜意识中他始终没有摆脱掉东原的纠缠,以致言思之间时时似有一东原的影子在暗中作祟。这一点上章已有讨论,兹不复及。现在我们要根据实斋认同于东原这一有趣的线索来彻底地对东原的学术性格加以分析。只有在把握到东原的学术性格之后,我们才能真正了解这位经学考证的大师与当时考证学风之间的错综复杂的关系。

(二)"狐狸"与"刺猬"

上章曾引英人柏林(Isaiah Berlin)在思想史上分辨出"狐

---

① 《章氏遗书逸篇》,《图书集刊》,第二期,页40。

② 同上,页38。

狸"和"刺猬"两型。他之所以立此分别,主要是为了分析托尔斯泰的性格。柏林提出了一个很有趣的说法:即托翁在性格上本属于"狐狸"一型,但他本人却误信自己是一个"刺猬"。何以说托翁的本性是"狐狸"呢?因为他最擅长的才能是对于个别人物的内心生活、体验、关系等等方面的入微分析和细腻描写。事实上读者是崇拜和喜爱的也正是这些地方。这一点托翁也有自知之明。所以他在撰写《战争与和平》时,曾写信给友人说:读者最欣赏于此书者将是其中一些社会和个人生活的实况、人物的有趣对话以及古怪的癖性等等。但是托翁自己却并不特别看重他在这一方面的成就。在他看来,这一切都只是人生中的微小"花朵"(flowers),而不是"根本"(roots)。而他写《战争与和平》,最要紧的是要去发现最高的真理,特别是人类历史的本质。他企图通过历史去掌握一切人世流变的最后之因。《战争与和平》一书中充满了历史和哲学的议论,其故端在于是。托翁对自己在历史哲学方面的见解极具信心,他非常严肃地要在千变万化的历史现象中,求得一个"一贯之道"。从这里可以看出,他的确深信自己所背负的是"刺猬"的任务。他之所以以"刺猬"自居也有其特殊的时代背景。托翁生在黑格尔哲学如日中天的19世纪的欧洲,向历史上寻求决定人类生活的最后法则是当时一种相当普遍的风气。托翁虽未接受黑格尔本人的哲学系统,但受黑格尔思潮的影响则至为明显。他相信人类生活亦如自然界一样,是受一种"自然法则"支配的,就此点言,他和马克思都是同一思想风气下的产物。

但当时以及后世的文学与历史评论家对《战争与和平》的评价与托翁本人截然相反:他们所看重的正是托翁所轻视的"花

朵"，而他们所最不取者则恰是托翁所自负的"根本"。柏林因此以《战争与和平》为中心，对托翁的著作作了全面的检查，终于得到了托翁的本性是"狐狸"而误信自己为"刺猬"的结论。《战争与和平》这部书便是作者的"狐狸"的本性和他的"刺猬"的信仰两者强烈冲突之下的作品。[1]

柏林关于托翁的分析对于我们了解戴东原的学术性格有很大的启示作用。章实斋屡说并世通人皆不识东原为何等学，又历举东原笔舌分用之例而致疑于其人之心术不正。实斋"心术"之说自是取自传统的道德观点。但实斋于东原之学确知之甚深，其所指出的东原的内在矛盾决不全属于虚。我们不妨借用柏林的分类对东原其人其学重新加以研究。

东原一方面以考证为当世所共推，另一方面则以义理独见赏于章实斋。一身而兼擅考证与义理，在乾、嘉学术史上为仅有之例。考证必尚博雅与分析，这种工作比较合乎"狐狸"的性情，义理则重一贯与综合，其事为"刺猬"所深好。世界上原少纯"狐狸"或纯"刺猬"，因此一个人在某种程度上兼做这两类工作并非不可能之事。但不幸在考证学风鼎盛的乾、嘉时代，义理工作最得不到一般学者的同情。而且当时考证学家之鄙薄义理，并不完全因为义理是宋学而然。他们根本不惯于系统性的抽象思考。所以考证与义理之争基本上是源于两种不同形态的认知活动的对立，所谓汉、宋之争不过是其中一个特殊的环节而已。东原的新义理显然具有为清代考证运动在理论战场上"拔赵(宋)帜立汉帜"的重大意义，然而同时学人朱筠、钱

---

[1] Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of History*, Essandess paperback edition, pp. 1—42.

大昕辈竟讥《原善》、《论性》诸篇为"空说义理,可以无作",则当时学术界的一般风气可想而知。托尔斯泰的本性是"狐狸",但因生在19世纪,深受黑格尔思潮的感染,遂至误认自己作"刺猬"。从章实斋观点来看,这正是让风气斫丧了性情。东原的情形和托翁恰好相反,而又有其相似。在思想史上,18世纪的中国是一个"狐狸"得势的时代,和欧洲19世纪的"刺猬"世界形成了鲜明的对照。而根据我们所能掌握的一切事实来判断,东原的本性则具有浓厚的"刺猬"倾向。东原似乎从来不甘心把自己认同于"狐狸",然而长期处在"狐狸"的包围之中却使他不能不稍稍隐藏一下本来的面目,有时甚至还不免要和"狐狸"敷衍一番。这样一来,就更使同时的人捉摸不定戴东原其人其学的真相了。只有"刺猬"才认得出"刺猬",所以章实斋说:"有如戴东原氏,非古今无其偶者,而乾隆年间未尝有其学识。是以三四十年中,人皆视以为光怪陆离,而莫能名其为何等学;誉者既非其真,毁者亦失其实,强作解事而中断之者,亦未有以定其是也。"下面我们将征引有关资料来逐步揭开东原的学术性格之谜。

(三)有志闻道

我们说东原的本性倾向于"刺猬",因为他和章实斋一样,论学必求"义旨所归";他的一切考证工作最后都归结到一个一贯而明确的系统之中。这个中心系统即他所谓之"道"。他在卒前之数月有信给段玉裁说:

> 仆自十七岁时,有志闻道,谓非求之六经、孔、孟不得,非从事于字义、制度、名物,无由以通其语言。为之三十余

年，灼然知古今治乱之源在是。[1]

东原自谓，自十七岁即有志于闻道，为之三十余年，决非一般门面语。他的文集中处处都足以证实这一点。1749年左右他写《尔雅文字考序》，说：

古故训之书，共传者莫先于《尔雅》。六经之赖是以明也，所以通古今之异言，然后能讽诵乎章句，以求适于至道。[2]

与此约同时，复有《与是仲明论学书》云：

经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。求所谓字，考诸篆书，得许氏《说文解字》，三年知其节目，渐睹古圣人制作本始。又疑许氏于故训未能尽，从友人假《十三经注疏》读之，则知一字之义，当贯群经、本六书，然后为定。[3]

1763年所撰《沈学子文集序》则云：

以今之去古既远，圣人之道在六经也。当其时，不过据夫共闻习知，以阐幽而表微。然其名义、制度，自千百世下遥溯之，至于莫之能通。是以凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道。[4]

---

① 丁酉正月二十四日与段玉裁书，见《戴东原手札真迹》（不标页数），（中华丛书本），1956年。

② 《戴震文集》，中华书局，1974年，卷三，页44。此序撰成年代见段玉裁，《戴东原先生年谱》，《戴震文集》附录，页219。

③ 《戴震文集》，卷九，页140。关于此书年代之考辨，见钱穆，《中国近三百年学术史》，上海，1937年，上册，页312—313。

④ 《戴震文集》，卷十一，页164—165。按序云："强梧赤奋若之岁，余始得交于华亭沈沃田先生。既而同处一室者更裘葛。"下文又云："今隔别六载"。"强梧赤奋若"即丁丑（1757年），是年东原至扬州，见《年谱》（《文集》附录，页223）。"更裘葛"则两人分手在次年（戊寅，1758）。"别六载"或系并1758年计，则序成于1763年也。

以上是东原从早年到中年主张训诂考订必归宿于一贯之道的基本理论，近人治戴学者大体皆耳熟能详。但东原的一贯系统，细察之，盖有两个不同层次：一为训诂名物的一贯，一为义理的一贯，前者即所谓“知一字之义，当贯群经、本六书，然后为定。”后者则《原善·自序》所谓“比类合义，灿然端委毕著矣，天人之道，经之大训萃焉。”就训诂层次言，乾、嘉学人的考证工作虽多分析入微，但鲜有能如东原之贯穿群经以定一字之义者。[①] 就义理层次言，东原之《原善》与《孟子字义疏证》诸作之自具一贯之系统，则更不待言。而尤须郑重指出者，此两层次之学问系统，在东原本人言，复具有内在的一贯性。因为东原仍接受程、朱以来儒家的一项基本假定，即以道或理已备见于六经、孔、孟。他虽然反对用以“一”贯之来解释《论语》中的“一贯”之义，并进一步肯定“一贯”即是“致其心之明”，[②] 但是由于他相信“人心之所同然”的道或理已由圣贤先我们而发，所以后人自得之义理仍当与六经、孔、孟之言相阐证。否则只是所谓“意见”，不得辄当“理”之名。故《孟子字义疏证》曰：

---

① 清初万斯大“以为非通诸经，不能通一经，非悟传注之失，则不能通经；非以经释经，则亦无由悟传注之失。”（见黄宗羲撰《万充宗墓志铭》，《南雷文约》卷一，页40b。薛凤昌编，梨洲遗书汇刊本。）东原则推此方法以治一字一义，而复能加以综贯者也。

② 见《孟子字义疏证》，中华书局，1961年，卷下“权”字条，页55—56。按：东原的“道”与“理”是有分别的。《绪言》卷上云：“问：道之实体，一阴一阳，流行不已，生生不息，是矣，理即于道见之欤？曰：然。古人言道，恒该理气，理乃专属不易之则，不该道之实体。而道理二字对举，或以道属动，理属静，如《大戴礼记》孔子之言曰：‘君子动必以道，静必以理’是也。或道主统，理主分；或道该变，理主常。此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。”（见《孟子字义疏证》，页83）故所谓“道在六经”者是指关于“道”的抽象观念，不是指“道之实体”而言。读者须注意此中的分别所在。参看周辅成，《戴震的哲学》，原载《哲学研究》月刊，1956年3月号，现收入《中国近三百年学术思想论集》，四编，香港崇文书店，1973年，页68。

问：孟子云心之所同然者，谓理也，义也；圣人先得我心之所同然耳。是理又以心言，何也？曰：心之所同然始谓之理，谓之义，则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。①

而《题惠定宇先生授经图》言之尤扼要，其言曰：

故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。②

可见东原是要用一套训诂系统来支持他的义理系统。用柏林的话来说，他的一切工作都必须通过"闻道"这一"单一的，普遍的组织原则才发生意义"。这正是"只知道一件大事"的"刺猬"的精神！

东原也像实斋一样，对同时一群"狐狸"的博而寡要极为不满。他在《答郑丈用牧书》中说：

今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。徒株守先儒而信之笃，如南北朝人所讥："宁言周、孔误，莫道郑、服非"，亦未志乎闻道者也。③

---

① 《孟子字义疏证》，卷上，页3。按：东原并非不注重"道"或"理"的现实性，更不是要完全以古人之道理来笼罩今人。所以他在《疏证》、《绪言》、《原善》三书中都克就"人伦日用"四字来释"道"或"理"。但是他的经学立场使得他不能不受"古训"的限制。如《原善》卷下云："是故一物有其条理，一行有其至当，征之古训，协于时中，充然明诸心而后得所止。"（《孟子字义疏证》，页73）胡适之说东原自托于说经，故往往受经文的束缚，把他自己的精义反蒙蔽了。（见《戴东原的哲学》，上海，1927年，页63。）这是不错的。钱宾四师云："主求道于人伦日用，乃两氏（按：指东原与章实斋）之所同。惟东原谓归于必然，适全其自然，必然乃自然之极致，而尽此必然者为圣人，圣人之遗言存于经，故六经乃道之所寄。"（《中国近三百年学术史》，上册，页383）所论尤简明扼要。

② 《戴震文集》，卷十一，页168。

③ 同上卷九，页143。

上一句即前引实斋质问邵二云与孙渊如之意，下一句则实斋《郑学斋记书后》所论“墨守”之弊。[1] 此等处不但可见戴、章学术精神之契合，且亦可见实斋受东原影响之深也。东原《与方希原书》则说：

> 夫以艺为末，以道为本，诸君子不愿据其末，毕力以求据其本，本既得矣，然后曰：“是道也，非艺也。”循本末之说，有一末必有一本。譬诸草木，彼其所见之本与其末同，一株而根、枝殊尔，根固者枝茂。世人事其枝，得朝露而荣，失朝露而瘁，其为荣不久。……故文章有至有未至，至者得于圣人之道则荣，未至者不得于圣人之道则瘁。以圣人之道被乎文，犹造化之终始万物也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰：“是道也，非艺也。”则彼诸君子之为道，固待斯道而荣瘁也者。[2]

东原平日论学分义理、考据、文章三门，而以文章居殿，此处亦然。但东原在此书中更进一步指出，不但文章自身有本末，而文章之道之上尚有一更高之道，即所谓“大本”。仅穷尽文章之本末，而不能向上再翻进一层探得“大本”，则仍是“艺”，而非“道。东原此处所用根、枝之喻尤酷似托尔斯泰之分辨“根本”与“花朵”，而托翁当日所持者正是所谓“刺猬”的观点也。

章实斋以“博雅”与“专家”来区分清代浙西与浙东之学统，并自称其学主约而不尚博。东原产地不在浙西，实斋亦未明指

---

① 实斋质问邵、孙两氏之语，见《章实斋的六经皆史说与朱陆异同论》章，本书页88；《郑学斋记书后》见《文史通义》“外篇”二，页267—268。

② 《戴震文集》，页143—144。

东原定属浙西学统。因此戴密微认为18世纪浙东与浙西两派之最杰出的人物即是章学诚与钱大昕。他同时更指出，倘以博雅而论，则钱大昕的成就实在东原与实斋之上。[①] 戴密微氏为当今法国汉学泰斗，此一判断，殊为有见。近代学人之所以扬东原而抑晓徵者，主要是采取了义理的标准。如果我们对"刺猬"与"狐狸"两型人物不存任何轩轾之想，则实斋与晓徵适足以分当"专家"与"博雅"的典型代表而无愧。至于东原，以实斋的分类言，则与其归之于"博雅"，不如归之于"专家"之更为恰当也。此层东原本人已自觉之。东原尝语段茂堂曰：

> 学贵精不贵博，吾之学不务博也。[②]

《与是仲明论学书》曰：

> 仆闻事于经学，盖有三难：淹博难，识断难，精审难。三者，仆诚不足与于其间，其私自持，暨为书之大概，端在乎是。前人之博闻强识，如郑渔仲、杨用修诸君子，著书满家，淹博有之，精审未也。[③]

又《序剑》云：

> 君子于书，惧其不博也；既博矣，惧其不审也；既博且审矣，惧其不闻道也。[④]

可见东原不但不以博自负，而且在他的价值系统中，"淹博"永远在"精审"之下。这是东原的治学精神近乎浙东的"专家"而远于

---

① 见 P. Demieville, "Chang Hsueh - ch' eng and His Historiography," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, Oxford Universty Press, 1961，页170及注⑦。

② 《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，页248。

③ 《戴震文集》，卷九，页141。

④ 同上，卷十一，页161。

浙西的“博雅”的另一明征。

但东原自1754年初至北京，与当时的学术界正式发生联系后，便开始以名物训诂之学为世所知，而且很快地就成为经学考证方面的最高权威。至于东原在义理方面的工作，则颇不为时人所许。前引章实斋《答邵二云书》及《书朱、陆篇后》都是最明显的证据。钱宾四师对东原在当时学术界的处境曾有很扼要的说明。他说：

> 东原以乾隆甲戌(1754)入都。初见钱竹汀，竹汀叹其学精博，荐之秦蕙田，蕙田闻其善步算，即日命驾延主其邸，朝夕讲论《五礼通考》中观象授时一门，以为闻所未闻。翌年夏，纪晓岚初识东原，见其《考工记图》而奇之，因为付梓。是年，东原又成《句股割圜记》三篇，秦蕙田全载于《通考》。一时学者推服东原，本在名物度数。[①]

又说：

> 东原自癸巳(1773)被召入都充四库纂修官，所校官书(原注：如《水经注》，《九章算术》，《海岛算经》，《周髀算经》，《孙子算经》，张丘建《算经》，夏侯阳《算经》，《五曹算经》，《仪礼识误》，《仪礼释宫》，《仪礼集释》，《大戴礼》，《方言》诸书)皆天文、算法、地理、水经、小学、方言一类，即东原初入京时所由见知于时贤者，至是时贤仍以此推东原。所谓汉儒得其度数，宋儒得其义理，并世以度数推东原，不以义理也。[②]

可见东原自入都以迄晚岁，二十余年中，始终是以考证学家的面目与世相见的。

---

① 钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页316—317。

② 同上，页332。

但是，另一方面，我们知道，在此二十余年中，东原同时还在从事于义理的工作。他的《原善》初稿三篇成于癸未(1763)以前，《绪言》初创当在己丑(1769)，而《孟子字义疏证》则迟至丁酉(1777)卒前数月始脱稿。所不同者，他在这一方面的工作是在十分冷清寂寞的情况下进行的。这和他在考证方面的热闹喧哗恰成为强烈的对照。所以我们可以说，乾隆时代有两个戴东原：一是领导当时学风的考证学家戴东原，另一个则是与当时学风相背的思想家戴东原。这两个戴东原在学术界所得到的毁誉恰好相反。但是我们禁不住要问：这两个不同的戴东原之间会不会有一种紧张以至冲突的情况存在？东原虽同时在考证和义理两个不同的学术领域内工作，但这两种工作在他的内心深处究竟有没有轻重之别、高下之分？让我们先试着解答第二个问题。

(四)义理的偏爱

根据现有的资料判断，东原对义理的兴趣远比他对考证的兴趣要浓厚而真实得多。东原在考证方面曾有不少引起广泛注意的发现，如乙亥(1756)与王鸣盛论《尚书》之"光被四表"当作"横被四表"；[1] 亦有自觉极为惬心者，如《尚书今文古文考》及《春秋改元即位考》等篇。但是考证方面的成就远比不上义理的创辟那样能给予他高度的兴奋和满足。段玉裁告诉我们：

先生大制作，若《原善》上、中、下三篇，若《尚书今文古文考》，若《春秋改元即位考》三篇，皆癸未以前，癸酉、甲戌以后，十年内作也。玉裁于癸未皆尝抄誊。记先生尝言：

[1] 《戴震文集》，卷三，页46—47。

"作《原善》首篇成，乐不可言，吃饭亦别有甘味。"又言："作《改元即位考》三篇，倘能如此文字做得数十篇，《春秋》全经之大义举矣。"又言："《尚书今文古文考》，此篇极认真。"[①]

从这一段记载我们不难看出，东原在撰写其义理文字时，全副精神生命皆贯注其中，故能达到"乐不可言，吃饭亦别有甘味"的境界，而于考证诸作，即使是最得意的，也未尝如此动情感。[②] 东原情深于义理，证据尚不止此。据段玉裁答程瑶田书云：

今据先生札云，"壬辰师馆京师朱文正家，自言曩在山西方伯署中伪病者十数日。起而语方伯，我非真病，乃发狂打破宋儒家中《太极图》耳。盖其时著得《孟子字义疏证》。"玉裁于此乃觉了然伪病十余日，此正是造《绪言》耳。[③]

据《年谱》，东原客朱珪山西布政司使署在乾隆三十四年己丑(1769)，《绪言》之草创即在此时。[④] 此处最值得注意的是"伪病十余日"，"发狂打破宋儒家中《太极图》"之说。这可以看出，东原在造作《绪言》时，确已进入了一种忘我的精神状态。"伪病"与"发狂"都充分地显示出他的精神凝敛的强度。

东原的最后一部义理著作是《孟子字义疏证》。《疏证》成书在丙申(1776)丁酉(1777)之间，下距东原之卒仅数月；其中最新的观念即是理欲之分，所谓"理存乎欲"是也。丁酉四月二十四日东原与段茂堂书曰：

仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书，此正人心

---

① 《东原年谱》，见《文集》附录，页226。

② 杨向奎也说："东原对于考据诸作未有如此重视者。"见《中国古代社会与古代思想研究》，上海，1964年，下册，页929。

③ 《答程易田丈书》，《经韵楼文集》，卷七，页54a—b。

④ 见钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页328—331。

之要。今人无论正邪，尽以意见误名之曰理，而祸斯民，故《疏证》不得不作。[①]

而同年正月十四日东原已先有一长信致茂堂，畅论其中"理"字之新解。凡此皆可窥见他内心对《疏证》一书的郑重之意，以及踌躇满志之真情。所以茂堂论四月一札云：

此札有郑重相付之微意焉。而作札之日乃四月廿四日，距属纩才六十余日耳。[②]

茂堂又跋丁酉两札云：

此二札者，圣人之道在是。殆以玉裁为可语此而传之也。[③]

又据钱宾四师考证，丁酉一年东原除与茂堂两书外，可指数者尚有《与彭允初书》、《与某书》及《与陆朗夫(燿)书》，先后凡五通，皆论及理欲一辨。足征东原自喜其说之深，所以在同一时期内屡屡致书友人，言之不已。[④] 故东原虽未对《疏证》一书的创作过程留下任何像关于《原善》和《绪言》那样的心理描写，我们却有足够的理由相信，《疏证》所给予他的兴奋和满足感只有比《原善》和《绪言》更为强烈。

我们了解了东原在撰述义理文字时的心理背景，就立刻可以承认，他虽然同时从事于义理和考证两种性质不同的工作，但是他对前者的重视和偏爱则远超过了后者。上述东原丁酉正月十四日与段玉裁论理欲书曾说：

仆自上年三月初获足疾，至今不能出户，又目力大损。

① 见《戴东原手札真迹》。

② 《答程易田丈书》，页53a。

③ 《东原先生札册跋》，《经韵楼文集》，卷七，页46b。

④ 钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页330—331。

> 今夏纂修事似可毕，定于七、八月间乞假南旋就医，觅一书院糊口，不复出矣。竭数年之力，勒成一书，明孔、孟之道。余力整其从前所订于字学、经学者。

所云“勒成一书，明孔、孟之道”，决非指《孟子字义疏证》。可见他尚有志在义理方面为更弘大的述造。至于字学、经学，则他仅欲以余力为之。义理与考证两者在东原晚年心中的轻重高下，此信可说已表露得极为清楚。[①] 我们要更进一步指出，东原对考证的兴趣并非单纯地起于考证本身的吸引力，下面两种原因具有相当决定性的影响：第一，根据他的训诂明而后义理明的论点，考证是义理的必要的基础。因此他之从事于名物训诂，主要是为义理工作创造基本条件。第二，在18世纪的中国，考证同时也是一种职业。这对于东原来说，尤其是如此。《五礼通考》的编辑、四库馆的纂修工作、扬州雅雨堂《大戴礼记》的校订、《直隶河渠书》以至地方志的编修，都是最显著的例证。因此我们在讨论东原与考证学的关系时，不能不特别把他对纯学术的兴趣和职业的兴趣加以分别。

---

① 见《戴东原手札真迹》。按：傅斯年1942年2月致书胡适说：“近看段著《戴东原年谱》，颇疑东原之写《字义疏证》，亦感于身体不妙而写。假如他再活十年，一定是些礼乐兵刑之书，而非‘抬轿子’之书矣。此事先生有考证否？”（见傅乐成，《傅孟真先生年谱》，传记文学出版社，1969年，页50）傅孟真以为《疏证》系东原感于身体不妙而写，或未必然，但说东原再活十年决不专写“抬轿子”之书，则是对的。不过“坐轿子”的书恐亦非“礼乐兵刑”，而是“性与天道”耳。东原丁酉正月十四日的长信恰可以解答傅孟真所提出的疑问。傅孟真之所以提出“礼乐兵刑”，也自有他的根据，因《年谱》提到东原欲为《七经小记》之事，并说：“治经必分数大端以从事，各究洞原委，始于六书九数，故有训诂篇，有《原象篇》，继以《学礼篇》，继之《水地篇》，约之于《原善》篇，圣人之学，如是而已矣。”（《戴震文集》附录，页243）此说不知究出自东原之口抑茂堂揣测之词？无论如何，东原晚年其实已只想做“约之于《原善》篇”一类的工作了。

(五)考证的压力

现在我们必须回到前面所提出的第一个问题,即思想家戴东原和考证家戴东原之间有没有紧张以至冲突的情形存在?就东原所谓"故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明"的观点来说,这两者之间确有其内在的一致性,并无矛盾冲突可言。但就18世纪的学术风气来说,东原之兼治义理与考证却在他内心造成了高度的紧张。前面已经指出,18世纪的中国学术界正是"狐狸"得势的时代,而"狐狸"对"刺猬"不但毫不同情,而且还十分敌视。在这种情形下,两面讨好是难以想像的。章实斋可以说是一个十分勇敢的"刺猬",从来不掩饰他的本来面目。然而他的许多作品,生前仍不肯轻易示人。他也不能不稍避"狐狸"锋锐。东原的处境则更为困难:他的本性虽是"刺猬",但自1754年入都以后他却是以"狐狸"的姿态出现在学术界的。尤其尴尬的是,他一开始就被尊奉为群"狐"之首。这使得他更无法不和"狐狸"敷衍;他不能像实斋那样地截然和"狐狸"划清界线。正因如此,他自始至终都承受者"狐狸"所加予他的沉重压力。这种外在的压力和东原的内在的"刺猬"本性则不可避免地使他在心理上常常处于一种紧张的状态。东原晚期不少招致非议的言论,大体上都可以从他的心理状态去求得了解。现在让我们先分析一下,他所承受的外在压力。

前引章实斋《答邵二云书》,谓朱筠、钱大昕诸人之推重东原,"亦但云训诂名物、六书九数,用功深细而已,及见《原善》诸篇,则群惜其有用精神耗于无用之地。"这可以说是当时第一流的学人对东原的一种普遍的评价,翁方纲(1733—1818)说得尤

为明确：

> 近日休宁戴震一生毕力于名物象数之学，博且勤矣，实亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订为事，而欲谈性道以立异于程、朱。[1]

大体言之，乾、嘉学人反对东原讲义理者，可以分为两派。一派是从传统的程、朱观点攻击东原的“异端”，如姚鼐（1732—1815）、彭绍升（1740—1796）以至翁方纲诸人皆是。这派人是用旧义理来对抗新义理。对于来自这一方面的挑战，东原并不为所动；不但不为所动，而且他晚年还主动地要与程、朱义理划清界线。事实上，在东原生前，旧义理派虽也有一二人和他持异，但在考证派反宋的风气下，他们的力量非常微弱，故东原也无所顾忌。东原在《答彭进士允初书》中说道：

> 孔子曰：“道不同，不相为谋。”言徒纷辞费，不能夺其道之成者也。足下之道成矣，欲见仆所为《原善》。仆闻足下之为人，心敬之，愿得交者十余年于今。虽《原善》所指，加以《孟子字义疏证》，反复辨论，咸与足下之道截然殊致，叩之则不敢不出。今赐书有引为同，有别为异；在仆乃谓尽异，无毫发之同。[2]

---

① 《理说驳戴震作》，《复初斋文集》，卷七，文海出版社影印本，1966年，第一册，页321。

② 收入《孟子字义疏证》，页161。按：彭绍升又号知归子，后来以佛学大师知名于世，龚定庵便是他的佛学再传弟子。定庵有《知归子赞》（《龚自珍全集》，第六辑，下册，页396—397）即为绍升而作。但绍升与东原辩论时，年尚不足四十，似仍守儒家立场，未全为释氏掠去。他的《与戴东原书》是为程、朱辩护的一篇文字，所以我在这里把他算作“程、朱派”。这和东原答书中所谓“足下所主者，老、庄、佛、陆、王之道”的说法并不冲突。彭书现亦收入《孟子字义疏证》，页170—172。原文见彭氏的《二林居集》（1881年刊本）卷三，页16b—19a。关于彭绍升，可参看三浦秀一《彭绍升の思想——乾隆期の士大夫と佛教に关する一考察》，《东方学报》，京都，第60册（1988年3月），页439—479。

这不啻是东原与当时的理学传统公开决裂的宣战书。

另一派对东原的义理之学的攻击则从训诂考证的立场出发,朱筠和钱大昕是其中的最重要的人物。朱、钱等人虽无正式文字论及东原的义理著述,但口头批评之见于章实斋及其他时流所记录者,已颇可观。这一派人并不要维护任何传统的义理,其中且不乏东原的反程、朱的同志。他们之所以不满意东原的义理之学,主要是由于对义理之学本身持否定的看法。一般地说,他们都严守着顾亭林"经学即理学"之教,因此认为论学只要一涉及"性"与"天道",便是空虚无用。章实斋谓时人见东原《论性》、《原善》诸篇便以为"空说义理,可以无作。"的确把他们的偏激的考证观点刻划得十分生动。

东原对于来自旧义理派的攻击公开地采取了一种坚定的抗拒态度,但他对于来自新兴的考证派的批评则表现出一种完全不同的反应。前面已指出,考证学是当时学术的主流,而东原自己又是此一主流中的领导人物,这两种原因都使得他不能不运用一种极为迂回而隐蔽的方式来化解考证派的压力。朱筠和钱大昕诸人的微词,东原自然不能毫无所闻,但是他从来没有正面答复过他们的责难。1769 年他撰《古经解钩沉序》,全文都在强调必先通训诂始足以进而言古圣贤之义理。但结尾处笔锋一转,却说:

> 二三好古之儒,知此学之不仅在故训,则以志乎闻道也,或庶几焉。[1]

"此学之不仅在故训"这句话断然是针对着考证学家而发的。东原是在暗中点醒考证学家,他们的任务不应限于"训诂明",他们

[1] 《戴震文集》,卷十,页 146。

的最终目的是在于求“义理明”，换句话说，是“志乎闻道”。东原对付考证派的批评一向都是采取这种侧面应战的方式。《原善》一书之改撰尤足以说明此点。

《原善》初稿三篇撰于1763年以前。与此约同时，东原又撰有《法象论》、《读易系辞论性》、《读孟子论性》三文。这些便是章实斋所说的“《论性》、《原善》诸篇”，而为朱筠、钱大昕辈斥之为“空说义理”者。东原听到了这种批评以后，并没有公开地为自己作任何辩解。相反地，他只是悄悄地在改写这些文字，终于在1766年完成了《原善》的扩大本。他在《自序》中说道：

> 余始为《原善》之书三章，惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之，而以三章者分为建首，次成上中下卷。比类合义，灿然端委毕著矣，天人之道，经之大训萃焉。以今之去古圣哲既远，治经之士，莫能综贯，习所见闻，积非成是，余言恐未足以振兹坠绪也。藏之家塾，以待能者发之。[①]

此《序》中藏有重要的消息，而为从来研究戴学的人所未察破。首先我们要问：东原为什么要修改《原善》？《序》中第一句便解答了这个问题：他是怕“学者蔽以异趣”，因此“复援据经言，疏通而证明之。”然则“学者”指谁？“异趣”复是何义？我们知道，《原善》并没有公然和程、朱为难，后来攻击东原的人主要都集中在他对“理”字所提出的新解上面。章实斋也很尊重程、朱，但是他反而十分欣赏《原善》。所以《序》中所说的“学者”决非指所谓程、朱派而言。而另一方面，章实斋又告诉我们，当时对《原善》批评得最严厉的正是考证派的领袖人物如朱筠和钱大昕等人。他们最重要的论点只有一句话，即“空说义理”。这是乾、嘉考证

① 《孟子字义疏证》，页61。

风气之下的一项普遍而牢不可破的观念。正如翁方纲所说的,"考订者,对空谈义理之学而言之也。"[1] 这种极端的考证观点便正是东原《序》中所指的"异趣"。明白了"学者"和"异趣"的确指,我们才能体会到东原的修改何以要采取这样一种特殊的方式:"援据经言,疏通证明"。原来他是要向考证派证明:他的义理完全建立在经典考证的基础之上,决不可把它与宋儒的空言性道等量齐观。其次我们要问:扩大修改后的结果如何?梁启超对这个问题有一个极简单而客观的答案,他告诉我们:

> [《原善》]《文集》(经韵楼本)与《遗书》两收之,而其文不同。《文集》本即《序》所谓始为三章也。别有《读易系辞论性》、《读孟子论性》两篇,不入正文。《遗书》本则修改之本,《序》所谓成上中下三卷者也。每卷各冠以《文集》本之三章,而杂引群经之文为左证。上卷十一章,中卷五章,下卷十六章。其每卷之首章虽即《文集》本,而语加详。其以下各章所引经证,亦不限《系辞》、《孟子》。合两本读之,可以见先生著述之谨慎与进德之绵密也。[2]

可以看出,《原善》初稿和改本的主要区别并不在义理方面。东原这一次的修改实只限于加强经典根据这一方面。这样的扩大修改岂不正是为了答复"空说义理,可以无作"这一类的批评而来的吗?东原在《序》中也明白地指出修改本的最大特色是"比类合义,天人之道,经之大训萃焉。""天人之道"是义理,"经之大训"是训诂考证。这两方面的密切结合才符合他自己求一贯之

---

① 《考订论上之一》,《复初斋文集》,卷七,第一册,页296—297。又《考订论下之三》云:"考订者,考据、考证之谓。"(页318)足见清人即以此三词为同义语。

② 梁启超,《戴东原著述纂校书目考》,见《近代中国学术论丛》,香港崇文书店,1973年,页234。

道的最高标准。

最后,《序》末有"治经之士,莫能综贯"的话,则更显然是针对着同时的考证学家而说的。东原虽然因为受到考证派的批评而将《原善》三篇加以修改扩大,但他对考证家见树不见林的心习却极为不满。《序》文的后半段便是对考证派的一种反批评。"莫能综贯"云者,正谓考证家终日治经,而于经典中所包藏的义理则视若无睹。这与《古经解钩沉序》中所谓"此学之不仅在故训"用意是相通的,不过为说有正反之异而已。所以细读《原善·自序》,我们可以断定1766年东原扩大《原善》成书,确是由于感到了考证派所加予他的沉重的心理压力。东原撰《孟子字义疏证》,也具有同样的心理背景。据江藩云:

> 〔洪榜,1745—1779〕生平学问之道,服膺戴氏。戴氏所作《孟子字义疏证》,当时读者不能通其义,惟榜以为功不在禹下,撰东原氏《行状》,载《与彭进士尺木书》,笥河师见之,曰:可不必载,戴氏可传者不在此。榜乃上书辨论,今《行状》不载此书,乃东原子中立删之,非其意也。①

今按洪榜与朱筠书略云:

> 顷承面谕,以"《状》中所载《答彭进士书》,可不必载。性与天道,不可得闻,何图更于程、朱之外复有论说乎?戴氏所可传者不在此。"榜闻命唯唯,惕于尊重,不敢有辞。退念阁下今为学者宗,非漫云尔者。其指大略有三:其一谓程、朱大贤,立身制行卓绝,其所立说,不得复有异同。……其一谓经生贵有家法,汉学自汉,宋学自宋。今既详度数,精训诂,乃可不复涉及性命之旨。返述所短,以掩所长。其一或谓儒生

---

① 《汉学师承记》,卷六(万有文库本),第二册,页24。

可勉而为，圣贤不可学而至。以彼矻矻稽古守残，谓是渊渊闻道知德，曾无溢美，必有过辞。盖阁下之旨，出是三者。[1]

此书先引朱氏反对之说，继举三层可能的反对理由。惟当注意者，此三层理由皆洪榜揣测之词，未必尽符朱筠的本意。据我们所知，朱筠之所以反对《行状》中载东原《与彭绍升书》，其真正理由近乎洪氏所举之第二项。但其中尚杂有祖汉蔑宋之见而为洪榜所未明言者。总之，朱氏以为《答彭进士书》可不必载者，是以前视《原善》、《论性》诸篇为"空说义理，可以无作"之意也。洪榜亦未尝不知朱筠向来之持论，故书末特为东原辩护曰：

夫戴氏论性道莫备于其论《孟子》之书，而所以名其书者，曰：《孟子字义疏证》焉耳。然则非言性命之旨也，训故而已矣！度数而已矣！[2]

换句话说，洪榜是要说明，《孟子字义疏证》并非"空言义理"，而正是训诂考证。因为只有如此说，才能塞得住考证派之口。胡适曾讨论过洪榜这封信，说道：

洪榜书中末段说戴氏自名其书为《孟子字义疏证》，可见那不是"言性命"，还只是谈"训故、度数"。这确是戴震的一片苦心。戴氏作此书，初名为《绪言》，大有老实不客气要建立一种新哲学之意。至乾隆丙辰（按"辰"是"申"之误，1776），此书仍名《绪言》。是年之冬至次年（1777）之春，他修改此书，改名《孟子字义疏证》。那年他就死了。大概他知道程、朱的权威不可轻视，不得已如此做。这是他"戴着红顶子讲革命"的苦心。不

---

① 《汉学师承记》，第二册，页24—25。按：梁启超撰《清代学术概论》（台湾中华书局本，1970年，页31）误忆朱筠为其弟朱珪。Emmanuel C. Y. Hsu英译本（*Intellectual Trends in the Ch'ing Period*，Harvard University Press，1959，p.62）亦沿而未改。

② 同上，第二册，页27。

料当日拥护程、朱的人的反对仍旧是免不了的。[1]

胡适之这段话中包含了两层误解，不能不加以澄清。第一，《疏证》初名《绪言》，并不表示东原要建立自己的新哲学。东原《与姚孝廉姬传书》云：

凡仆所以寻求于遗经，惧圣人之绪言暗汶于后世也。[2]

《绪言》即"圣人之绪言"，亦即《原善·自序》所谓"余言恐未足振兹坠绪"之意。夏曾佑赠梁任公诗云："孤绪微茫接董生"。昔人此等处用"绪"字多取前代"遗绪"、"坠绪"之义，胡适之误以现代"绪论"之义读之，故误会东原本旨是要建立自己的新哲学。其实东原自始便故意要给他这部义理作品以"述而不作"的考证外貌。

第二，胡适之认为东原采用《孟子字义疏证》之名是因为不敢轻犯程、朱的权威，似亦于东原在当时学术界之处境，尚未能深知。前已指出，当时反对东原义理之学者本有旧义理(程、朱)与新考证之两派。东原对于少数维护程、朱义理的人并无所顾忌，所以由《原善》而《绪言》、而《疏证》，他对程、朱的攻击愈来愈趋明显，也愈来愈趋激昂。这决不是简单地改易书名所能掩藏得住的。胡适之大概因为看到朱筠有"何图更于程、朱之外复有论说"那句话，以致发生了错觉。其实朱筠决不是一个有爱于程、朱义理的人。据孙星衍所撰《笥河先生行状》云：

先生以南宋已来，说经之学多蹈虚，或杂以释氏宗旨。……先生以为经学本于文字训诂，又必由博反约。[3]

章实斋《朱先生墓志铭》也说：

---

① 《戴东原的哲学》，页86—87。

② 《戴震文集》，卷九，页141。关于《绪言》一名之意义，见钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页332。

③ 《笥河文集》(畿辅丛书本)，卷首，页21b—22a。

先生于学无所不窥。……至于文字训诂、象数名物、经传义旨，并主汉人之学。[①]

朱筠在乾隆朝倡导汉学风气最有劳绩，[②] 故持考证的观点亦最力。他因碍于功令，未尝明诋程、朱，容属事实。但是要说他为了维护程、朱的权威而反对东原的《答彭绍升书》，则似乎离题太远。所以他所谓"何图更于程、朱之外复有论说"者，其意正是说程、朱论性与天道已属空谈，东原不必更蹈其覆辙也。朱筠说这番话，其立足点在新起的考证学，而非传统的理学，是十分明显的。另一方面，东原晚期的义理著作之所以采用训诂式的书名，诚如胡适之所疑，是有所避忌。不过东原所避忌者乃考证派如朱筠、钱大昕诸人，而不是旧义理派如姚鼐、程晋芳（1718—1784）、彭绍升、翁方纲之辈耳。

（六）紧张心情下的谈论

从《原善》的修改到《孟子字义疏证》的命名，我们不难看出东原在义理方面的工作一直受到考证派的歧视。这种歧视，质言之，即以为一切义理工作都流于空虚，因此都不值得做。朱筠说东原《与彭绍升书》"可不必载，戴氏可传者不在此。"其实他的意思是说所有义理著作都没有可传的价值。清代考证学家对义理的偏见在此表现得最为露骨。东原自己当然不同意这样的看法，但是他始终不肯公开地与考证学派对抗。他只是婉转地向考证派解释，他的义理是与考证合而为一的，是考证的一种伸延。《原善》扩大本之"援据经

① 《章氏遗书》，卷十六，文集一，第三册，页29。

② 参看姚名达，《朱筠年谱》，上海，1932年，《自序》，页2—4。

言"、"比类合义",和《绪言》之变为《字义疏证》,都是向考证派表示这个意思。从东原如此苦心地敷衍考证派,我们益可见他内心所承受的压力之大。他在这一方面所表现的委曲求全的精神和他对旧义理派(如彭绍升)的不妥协的态度,恰形成了一个强烈的对照。

东原对来自考证派方面的批评的敏感在他的心理上造成了高度的紧张。在方法论的层次上,他尊重考证,认定这是建构经学和知识的不二法门,但就学术性格言,他却深爱义理,时时有"超越的冲动"(transcendent impulse),不甘以训诂字义自限。东原此处所遭遇到的内在冲突也正是十五六世纪时欧洲训诂学者(philologist)所曾经历过的痛苦,像伊拉斯玛斯(Erasmus, 1466—1536),布德(Guillaumé Budé, 1468—1540),波丹(Jean Bodin, c. 1530—1596)诸大家皆是。其中尤以布德与东原的情况最为近似。布德爱好当时新兴的训诂学过于比他年轻20岁的妻子,至称它为"另一配偶"(altera conjux)。但另一方面,他又极重基督教神学,竟把神学叫做"大训诂"(major philology)。因此,他与伊拉斯玛斯一样,不甘以俗世之学终老,而欲通过语言的研究以进而求"道"(logos)。当时训诂学家,包括布德在内,都相信只有通过训诂学始能恢复古代学说以及文化的纯洁性,这与清代汉学的理论,特别是东原所谓"以六经、孔、孟还之六经、孔、孟",在取径上全相一致。布德与东原也有相异之处:东原的真正兴趣在义理,而布德的真正兴趣则在训诂。但就义理与训诂在心理上所造成的紧张与冲突而言,则他们两人又可以说是殊途同归了。[①]

---

① Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship, Language, Law, & History in the Frenah Renaissance*, Columbia University Press, 1970,页53—80;"超越的冲突"一词见页12—13。

布德的紧张表现在他对自己所酷爱的训诂学竟时时抱着一股怀疑以至悔悟之情。东原的紧张则表现在他对自己所擅长的考证学流露着一种轻蔑之意。段玉裁1792年序《东原集》，尝记东原之口语曰：

> 先生之言曰：六书九数等事如轿夫然，所以舁轿中人也，以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。

1789年章实斋撰《书朱、陆篇后》，在述及时人谓东原《原善》诸篇乃"空说义理，可以无作"之下，紧接着说道：

> 戴见时人之识如此，遂离奇其说曰："余于训诂、声韵、天象、地理四者，如肩舆之隶也；余所明道，则乘舆之大人也；当世号为通人，仅堪与余舆隶通寒温耳。"[①]

"轿中人"与"轿夫"之喻，东原大概时时言及，茂堂与实斋所闻似非出于同一来源，故同中又有异。两说相较，茂堂所记者较为含蓄，而实斋所记者则稍嫌失之轻薄。但我以为实斋之言恐更近东原本意。何者？茂堂乃东原弟子，记录其业师口语，不能不有所保留，此其一。[②] 前已考出，实斋所谓"时人"或"通人"皆确有所指，即考证派领袖人物朱筠与钱大昕是也。所以从实斋《书

---

① 《文史通义》，"内篇"二，页50。

② 据《东原年谱》，韩锡胙介屏尝语段玉裁曰："闱中阅东原卷，文笔古奥，定为读书之士，榜发，窃喜藻鉴不谬云"。(《文集》附录，页225)按东原壬午(1762)举于乡，韩锡胙为同考官，前二年庚辰(1760)段玉裁中举人，亦出介屏门下。此两科连得段、戴二人，介屏极引为荣，故屡言及之。(参看段玉裁《东原先生札册跋》，《经韵楼文集》卷七，页48a)然据胡虔，《柿叶轩笔记》(峭帆楼本，页4a—b)介屏语人曰，闱中阅东原卷"诘屈几不可句读"。此即《年谱》"古奥"两字之确解也。可见茂堂为其师讳，记载常不免有保留之处。又胡氏《笔记》同条又言某次士大夫聚谈，其中颇有欲戴出其门下者，而苦于东原试卷每皆如空疏不学者之所为，众咸以为不可解。时钱大昕亦在座，曰："此东原之所以为东原也。"此亦可见晓徵对东原的侧面评价之一端。

朱、陆篇后》的上下文中，我们可以知道东原这番牢骚不是凭空而发的，他的话正是对朱筠、钱大昕诸人的一种反击，因为他们始终看不出他由考证而明道的中心意义。而茂堂所记则似已故意隐去东原立说之具体对象，使人无从了解这句话背后所蕴藏的严肃性与重要性，此其二。就原来的比喻说，实斋所记训诂、声韵、天文、地理四个舆隶，亦较茂堂泛言六书九数为更贴切，此其三。实斋著作中保存的东原口语最多，同时学人如邵晋涵已不免致疑，然而由这个轿夫的例子来看，实斋的记载是相当可信的。朱筠、钱大昕辈平时都盛推东原的考证，而于其好言义理，则极不表同情。这种看法与东原本人的自我评价恰恰相反：东原所最爱重者正是他的义理，至于考证则在他的全部学术系统中仅占据着从属的地位。无怪乎他激愤之余，情见乎词，要说朱、钱诸人只配和他的轿夫们做朋友了。

江藩也记载了一条东原的口语。他说：

> 戴编修震尝谓人曰："当代学者，吾以晓徵为第二人。"盖东原毅然以第一人自居。[①]

东原凭什么理由把钱大昕贬为第二人，而又毅然自居第一呢？显然东原在这里是用义理作为判断的标准。因为如果以考证范围的广博而论，钱大昕在乾、嘉时代决无人可与之比肩。所以东原这句话必须与上面所引轿夫之喻合起来看：盖晓徵虽博雅，毕竟所为者只是抬轿子的学问；而东原治学则贵精而不务博，以闻道为归宿，这才是坐轿子的学问。故质言之，东原以晓徵为第二人，并不是故意贬抑钱大昕，而是绕着弯子来说明考证决非第一义的学问。第一义的学问，在东原的系统中只能是义理。

---

① 《汉学师承记》，卷三，《钱大昕传》，第一册，页49。

东原口语中这类暗地与考证学家针锋相对的地方正是他内心紧张的证据。但东原毕竟是考证派的领袖人物，因此他与考证派之间有其暗争的一面，也有其敷衍妥协的一面。章实斋曾对东原口谈作过如下的分析：

> 大约戴氏生平口谈，约有三种：与中朝显官负重望者，则多依违其说，间出己意，必度其人所可解者，略见锋颖，不肯竟其辞也；与及门之士，则授业解惑，实有资益；与钦佩慕名而未能遽受教者，则每为慌惚无据，玄之又玄，使人无可捉摸，而疑天疑命，终莫能定。[1]

实斋所分三类，都确有所指：中朝显官负重望者是朱筠、纪昀、钱大昕、卢文弨、秦蕙田、王昶、王鸣盛等人；及门之士指段玉裁、王念孙等；慕名者自然很多，但实斋心目中至少当有冯廷丞、吴颖芳两人。最值得我们注意的是第一类人，因为他们正是当时考证学风的主持者。东原对这些人是"依违其说，间出己意"而又"略见锋颖，不肯竟其辞。"这十足地刻划出东原的内心有所顾忌、有所保留；他和考证派之间未能水乳交融地打成一片，也由此可见。"依违其说"是对考证派的敷衍，"不肯竟其辞"是内心别有主见而自知不能为考证派所了解或同情。两股不同的力量时常在彼此牵扯之中，这是东原内心紧张的根源。章实斋只看到了东原的口头谈论与笔下所写不类出自同一人，而于东原的紧张之源尚未探得。《朱、陆》篇是不谅解东原平时口舌之间对朱子"肆然排诋、而无忌惮"，其实东原在这一方面的表现正可从实斋所谓"依违其说"的角度去求得了解。

东原著书明斥程、朱大概始于1769(乾隆己丑)在山西朱珪

---

[1] 《文史通义》，"内篇"二，页59。

藩署中所草创的《绪言》一书。至于口头上弹诋程、朱则或尚在其前，但决不会早过甲戌(1754)入都之年。在1754年以前，东原不但不反对宋儒，而且有时还自动地为程、朱的"理精义明"之学作辩护。他早年有"变乱大学"一条笔记，便完全站在程、朱立场上说话，和后来的观点截然不同。[①] 所以东原对宋儒的态度的转变，在一定的程度上，是由于到北京以后受到考证运动中反宋风气的感染。"不知其人视其友"，让我们简略地看一看东原出游以来过从较密的几位友人的思想状态。

当时北京提倡考证运动最有影响力的领袖是朱筠和纪昀(1724—1805)。朱笥河在经学上反对宋儒的"蹈虚"和"杂以释氏"，我们在前面已经指出来了。纪晓岚则比朱笥河更为激烈，他可以说是乾、嘉时代反程、朱的第一员猛将。晓岚是四库全书馆的首席总纂官。通过这一组织，他广泛而深入地把反宋思潮推向整个学术界。后来全书纂成，《总目提要》二百卷的编刻和颁行曾由晓岚一手修改，所以其中充满了反宋的观点。诚如余嘉锡所指出的，晓岚"自名汉学，深恶性理，遂峻词丑诋，攻击宋儒，而不肯细读其书。"[②]晓岚排程、朱，在《提要》中是用明枪，在《阅微草堂笔记》中则专施暗箭。《笔记》中许多讥笑骂"讲学家"的故事都是他挖空心思编造出来的。东原入都之次年(1755)即馆晓岚家，[③]其《考工记图》也是晓岚为他刻行的，而东原晚年入四库馆，晓岚亦

---

① 见《经考附录》，《戴东原先生全集》本，《安徽丛书》第六期，1936年，卷四，页22b—23a。参看余英时，《戴震的〈经考〉与早期学术路向》，《钱穆先生八十岁纪念论文集》，香港，1974年，此文现已收入本书外篇。

② 见余嘉锡，《四库提要辨证》，中华书局，1974年，《序录》，页54。郭伯恭《四库全书纂修考》，1938年再版，页223，亦谓《提要》内容是"标榜汉学，排除宋学。"

③ 恒慕义(Arthur W. Hummel)主编，《清代名人传略》(*Emminent Chinese of the Ch' ing Period*)，"纪昀"传(房兆楹撰)谓晓岚与东原交笃，1760年以后东原尝客

与有力焉。故东原与晓岚的交谊似较其他人更为密切。如果说东原对程、朱态度的转变与晓岚的影响有关，当非过甚之词。

其次在这一方面对东原可能有影响的是惠栋定宇(1697—1758)。定宇的反宋情绪最为激昂，甚至说过“宋儒之祸甚于秦灰”[④]这样的话。他在《松崖笔记》卷一“主一无适”条讥“宋儒不识字”；[⑤]卷三“道学传”条记“濂溪之《太极》、朱子之《先天》，实皆道家之学。”[⑥]而《九曜斋笔记》卷中“道学录”条也说：“仙家有道学传，禅家有语录。道学、语录之名皆出自二氏，而宋人借以为讲学之名。”[⑦]这些都是定宇公开攻击宋代理学的证据。1757年东原游扬州，识定宇于都转运使卢雅雨见曾署中，论学极为相得。这是乾、嘉学术史上一件大事。[⑧]东原在1757年以前还承认宋儒的经学“得其义理”，而后来竟转谓义理不在古经之外，显然与定宇之论学“唯求其古”不无关系。此一转变必须以排斥宋学为其先决条件，则自不待言。所以，积极方面，定宇是否影响了东原此后在义理方面的发展，是别一问题。但消极方面，惠、

晓岚家多年。(第一册，页122—123)此事为《东原年谱》所未载，想系本诸王兰荫之《纪晓岚先生年谱》(《师大月刊》，第一卷，第六期，1933年)。王《谱》余尚未见，不知果何据也。《东原年谱》乾隆二十年乙亥(1755)条引程易田语曰：“是年假馆纪尚书家”，则不始于1760年也。又东原癸巳(1773)十月三十日与段茂堂札之末云：“仆今暂寓纪公处，出月初五移寓洪素人兄处。”(《戴东原手札真迹》)此则在1760年之后，然为时似极短暂。姑志于此，以俟再考。

④ 见李集，《鹤徵录》(漾葭老屋本)，卷三，页12b。

⑤ 《松崖笔记》(杂笈秘笈丛书刊本)，学生书局，1971年，页37。

⑥ 同上，页177。

⑦ 《九曜斋笔记》，同上本，页192。

⑧ 见钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页322—324。又李斗，《扬州画舫录》，卷十，(中华书局，1960年，页23。)亦特记东原见惠定宇于卢雅雨署中事，足见清人对惠、戴会晤一事之重视。

戴1757年扬州之会，彼此曾默默地订下了反宋盟约大概是可以肯定的。

此外东原过从较密的考证学家还有王鸣盛(1722—1798)和钱大昕。王西庄经学得之定宇，严守汉学壁垒，故所撰《尚书后案》，以郑玄、马融为主；唐、宋诸儒之说，一概摒而不取。他最佩服定宇和东原，曾说：

> 方今学者断推两先生，惠君之治经求其古，戴君求其是，究之，舍古亦无以为是。[①]

则他的立场可以想见。钱晓徵平时立言很谨饬，但不满宋以来的理学传统之情亦有不克自掩者。所以他论"妇人七出"而致疑于"饿死事小，失节事大"之说；论"性与天道"则谓经典上所谓天道皆以论吉凶祸福为言，汉人犹知其义，魏、晋以后始失传，亦所隐攻宋学。[②] 其《十驾斋养新录》有"清谈"一条，推衍顾亭林之绪论，说"宋、明人言心性，亦清谈也。"[③] 则已是对理学为公开的排斥矣。东原甲戌初到北京即走访晓徵，谈竟日。晓徵叹其学精博，遂为延誉，自是知名海内；及东原卒，晓徵复为之作传。所以戴、钱两人虽彼此仍不免偶有退后之语，而言思之间互相交涉甚深，则为不可否认的事实。

从上面几个考证学的领袖人物反宋议论中，我们可以看到东原对宋儒态度前后大异的一部分渊源之所在。但东原晚年之公开著书批判程、朱并不能单纯地解释为依违汉学，随人脚步。至少他的目的与其他汉学家不同。惠定宇、纪晓岚诸人只是要从训

---

① 洪榜《戴先生行状》所引，见《戴震文集》附录，页255。

② 分见《潜研堂答问》，《皇清经解》(学海堂刊本)卷四四五，页6b—8a及16b—17a。

③ 《十驾斋养新录》(国学基本丛书本)，卷一八，页434。又同卷尚有攻击心性之说多条，亦可参。

诂名物方面摧毁宋儒立说的经典基础，他们是有破而无立。而且他们的反宋言论之见诸文字者也夹杂着许多强烈的情绪字眼，以逞一时之快。东原则不然，他是有破有立的，且破即所以为立。在《绪言》与《孟子字义疏证》中，东原在“破”的一方面指出程、朱言“理”是取自释、老两家而又稍变其指，因而不合六经、孔、孟的原意。而在“立”的一方面，他则重据经传古训，赋予“理”字以新的涵义，建立自已的义理系统。他的最终目的是要用他自得之义理来取代程、朱理学在儒学中的正统地位。章实斋说：

> 戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。顾以训诂名义，偶有出朱子所不及者，因而丑贬朱子，至斥以悖谬，诋以妄作，且云：“自戴氏出，而朱子侥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替。”此则谬妄甚矣。戴君笔于书者，其于朱子间有微辞，亦未敢公然显非之也，而口谈之谬，乃至此极，害义伤教，岂浅鲜哉！①

实斋未见《绪言》、《疏证》诸书，因而以为东原不敢公然显非朱子。但即使在《绪言》与《疏证》中，东原批判程、朱虽极严厉，然仍未失学者论辩之雅度。所以一般地说实斋谓东原笔下不似口谈之肆无忌惮，仍是一个有效的判断②。这就引起了一个极耐人寻味的问题：东原何以会发展出一种近似人格分裂的倾向？章实斋曾因此而致疑于东原的“心术未醇”。但传统的“心术”说最多只能触

① 《文史通义》，“内篇”二，页58。

② 李慈铭，《越缦堂日记补》，同治二年二月初三条曰：“若东原则惟为程、朱拾遗补阙，未尝肆言攻击也。”（第十三册，壬集，页68b。）莼客博雅，尝尽见《戴氏遗书》，又熟于清代学术流变，而所得之印象如此。可见东原《绪言》及《孟子字义疏证》两书下语甚有分寸。又梁任公也同意洪榜所谓东原《疏证》一书“非故为异同，非缘隙酿嘲”，而是出之以“学者的”态度。见《戴东原哲学》，《近代中国学术论丛》，香港崇文书店，1973年，页189—190。

及问题的表象，而不能认真地解答问题，因为我们还要继续追问：东原的“心术”为什么“未醇”？根据我们现在所能掌握的材料来判断，东原的笔舌分施，其根源正在于考证派的压力所造成的心理紧张。东原深悉考证派对他的义理工作的歧视，并且曾一再努力以求消除这种歧视。其见诸正式文字者如《原善》扩大本之“援据经言”和《孟子字义疏证》之最后定名，都是要委婉地说明：他的义理并非空言，而是与训诂考证合一的。这一层，前文已经指出了。东原的口谈则似乎是在表达另一个意思，即他与考证派在反宋儒这一点上是志同道合的。

东原早期服膺程、朱，中岁以后渐转为批判程、朱，至晚年而益烈。这一转变一方面固由于东原受到当时外面的反宋风气的感染，但另一方面也有其自身思想发展的内在根源。东原治学自始即有由训诂明义理，以进而闻道的倾向。[①] 从训诂来探究“天道”、“道”、“理”、“性”诸名词的原始意义，东原自可得到与宋儒完全不同、以至相反的结论。所以东原在义理上与程、朱立异，自有他的严肃立场，决不应全认作敷衍考证派而然。而东原的口语则不然。据章实斋所记，则其中颇多情绪语言，而与其哲学之理论建构并无逻辑上的关系。像“《原善》之书欲希两庑牲牢”及“自戴氏出，而朱子侥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替”这一类的话，都与学术是非毫不相干。但东原说这些话一定有他的对象。那么他的对象是谁呢？首先我们自然会想到所谓程、朱派。据我们所能掌握的资料来看，东原生前惟有姚姬传曾持程、朱的义理

---

① 余英时，《戴震的〈经考〉与早期学术路向》。李慈铭说：“盖戴〔震〕氏师江〔永〕氏，而江氏之学由性理以通诂训，戴氏之学则由诂训以究性理。”（《越缦堂日记补》，壬集，第十三册，而 58b）至少莼客对于东原学术途径所知甚为亲切。

和他当面辩论过。不过姬传最初尝欲奉东原为师，则他们之间的争辩当不致过分地针锋相对。翁覃溪与东原年辈稍隔，又无深交，虽尝亲闻东原缕缕驳程、朱"性即理也"之说，好像并不曾即席面驳。[①] 至于正式见诸笔墨的讨论，也只有东原与彭绍升之间的一番往复，其事已在东原卒前之一月。姚姬传与友人的信札、程鱼门的《正学论》、翁覃溪的《理说驳戴震作》都显然撰于东原身后。东原的《绪言》和《孟子字义疏证》两书，生前皆未刊布，稿本流传极有限，所以姚姬传迟至1793年还只知道有《原善》。[②] 从时间上推断，东原的义理著作在生前还来不及引起所谓程、朱派的巨大反响。此外钱载(萚石，1708—1793)与东原的激烈冲突在当时也极有名，但萚石攻击的是东原的考订，而不是义理，可以置之不论。[③]总之，在乾隆时代并没有什么程、朱学派足以威胁东原；

---

① 翁覃溪手批《戴氏遗书》语，见李慈铭，《越缦堂日记补》，同治二年正月二十四日条，第十三册，壬集，页57b—59a。

② 1797年章实斋自桐城作《又与朱少白》书，仅曰："姚姬传并不取《原善》，过矣。"(见《章氏遗书》补遗，第八册，页25。)时实斋与姬传过从甚密，姬传如知有《绪言》与《疏证》，不容不向实斋提及也。

③ 翁方纲《与程鱼门平钱戴二君议论旧草》云："昨萚石与东原议论相诋，皆未免于过激。戴东原新入词馆，斥詈前辈，亦萚石有以激成之，皆空言无实据耳。萚石谓东原破碎大道，萚石盖不知考订之学，此不能折服东原也。诂训名物岂可目为破碎？学者正宜细究考订诂训，然后能讲义理也。宋儒恃其义理明白，遂轻忽《尔雅》、《说文》，不几渐流于空谈耶！"(见《复初斋文集》卷七，页323—324。)又《考订论中之二》云："秀水钱载，诗人也，不必善考订也，而与戴震每相遇，辄持论龃龉，亦有时戴过于激之。"(同上，页311)而王昶《蒲褐山房诗话》亦云："朱竹君极推东原经学，而萚石颇有违言，每聚语及此，萚石辄面热颈发赤，龂龂不休。"(引自李慈铭，《越缦堂日记补》，第十三册，壬集页59a)可见萚石攻东原始终皆在经学考证方面也。翁覃溪与程鱼门书谓两人争辩在东原新入词馆之时。核之《东原年谱》，东原赐同进士出身，授翰林院庶吉士，事在乾隆四十年乙未(1775)。惟钱、戴交恶，事或尚在前。章实斋《上钱辛楣宫詹书》云："戴东原尝于筵间偶议秀水朱氏，萚石宗伯至于终身切齿，可为寒心。"(《章氏遗书》卷二十九，外集二，第五册，页102)则其事起于东原批评萚石之同乡先辈朱彝尊也。实斋此书胡适之系之乾隆三十七年壬辰(1772)(见《章实斋年谱》，页25—26)，尚在

程、朱势力的复活是嘉庆以后的事。④

如果程、朱派并非东原发话的对象，则上引东原的口语只能是说给考证派听的，因为当时对东原的义理工作了解得最多而且批评得也最严厉的主要都是考证学家。东原此类口语的对象既确定，其涵义亦随之而显。他正是要通过这些诉诸情感的话来激起考证派的共鸣，使他们能认识他在这一方面的成就具有

覃溪与程鱼门书之前三年。如实斋所言之钱、戴争持与覃溪所指者为同一事，则《上钱辛楣宫詹书》之年代即成问题矣。因覃溪所记出自当时之笔，断不容误。钱宾四师尝疑实斋《上辛楣书》曾经晚年点定（见《中国近三百年学术史》，页418），事或然欤？

④ 我愿意在这里提出几条证据，对清中叶以来程、朱派的发展情况加以补充说明。姚姬传《复蒋松如书》云："鼐往昔在都中，与戴东原辈往复，尝论此事。"可见姬传确曾与东原对程、朱义理问题交换过意见，但不像是激烈的争吵。（见《惜抱轩全集》，中华书局四部备要本，文集卷六，页10b）。翁覃溪仅识东原，并非论学之友，见于他在《考订论中之二》的自白（《复初斋文集》卷七，第一册，页31）。程鱼门曾否与东原当面讨论过义理的见解，今不可知。鱼门的《正学论》主要是攻击东原以情释理，这是东原在《孟子字义疏证》中的论点，足证文成于东原卒后。但东原在世之时，汉学家反宋之气焰正高，守程、朱之义理者是处在被攻击的地位。姬传等一二人的议论绝不足对东原构成严重威胁。故姬传《复蒋松如书》中尚以"自度其力小而孤"为言。袁枚（1716—1798）在《随园诗话》卷二中说道："明季以来，宋学太盛。于是近今之士，竞争汉儒之学，排击宋儒，几乎南北皆是矣。豪健者尤争先焉。"（人民文学出版社，北京，1960年，上册，页49。）子才亲值乾隆汉学盛世，所言当时学风断无不可信之理，则东原生前程、朱学派之衰微可知。今按：姬传大张宋学之军，影响乃在身后。李莼客记其友人张问月所为《赠何愿船刑部序》，略云："桐城姚鼐倡宋学以攻汉学，至以戴东原绝嗣为攻击朱子之报。自是人习空疏，真学遂绝。"莼客复极论之，谓"未及四十年而户郑家贾之天下遂变为不识一字。横流无极，孰为作俑。"（《越缦堂日记补》，咸丰十年十二月十五日条，庚集末，第十册，页53a）而姬传攻汉学之所以能发挥功效，则又颇赖其弟子方植之《汉学商兑》一书。莼客《日记》尝言，植之"颇究心经注，以淹洽称，而好与汉学为难，《汉学商兑》一书，多所弹驳，言伪而辩，一时汉学之焰，几为之熄。"（《越缦堂日记补》，同治二年正月十七日条，壬集，第十三册，页48a）《日记》此数条不免有夸张之处，但莼客所透露的汉学、宋学消长的消息，大体上是可靠的。

重大时代意义：即《原善》、《疏证》诸书将彻底摧毁并取代程、朱理学在儒学史上的地位。章实斋《答邵二云书》云：

> 戴氏笔之于书，惟辟宋儒践履之言谬尔，其他说理之文，则多精深谨严，发前人所未发，何可诬也！可腾之于口，则丑詈程、朱，诋侮董、韩，自许孟子后之一人，可谓无忌惮矣。然而其身既死，书存而口已灭，君子存人之美，取其书而略其口说可也；不知诵戴遗书而得其解者，尚未有人，听戴口说而益其疾者，方兴未已，故不得不辨也。以仆所闻，一时通人表表于人望者，有谓"异日戴氏学昌，斥朱子如拉朽"者矣。[①]

东原口语的对象为谁及效果如何，实斋此书已有极明白的交代。所以我认为东原平时昌言排斥程、朱而复诋弹逾量，并不反映程、朱思想的势力如何浩大；相反地，这恰表示当时的学术界中正激荡着一股反宋的暗流，东原虽标榜"空所依傍"的精神，但也不能不依违其间，以争取考证学家的同情与支持。

(七)论学三阶段

东原与考证派之敷衍妥协复可征之于其前后论学见解之变迁。东原在入都之前，治学奉江永为楷模，故极赏程、朱"理明义精之学"，绝未露出取而代之的野心。1755 年东原在《与方希原书》中说：

> 古今学问之途，其大致有三：或事于理义，或事于制数，或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而

① 《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，页 41。

肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"[1]

此时东原初至北京，议论恐仍未大变，故可据此书以见其早期之学术观。在乾隆时代，正式提出义理、考证、词章之三分法，东原似为最早，其后姚姬传与章实斋皆各有发挥。但可注意者，东原虽分学问为三途，却并不以此三者都具同等的价值。所以他说："文章者，等而末者也。"若就其所列举之先后观之，则义理在学问全体中的地位又必高于考证。此由其力主文章之本以外，更有所谓大本一层，可以推见。因为东原所谓"大本"即指"道"而言，而最近"道"者，自非义理莫属。东原《答郑丈用牧书》曰：

今之博雅能文章、善考核者，皆未志乎闻道。[2]

此书之末有"好友数人，思归而共讲明正道"之语，疑指乾隆十五年庚午(1750)东原与同志郑牧、汪肇龙、程瑶田、方矩、金榜等六七人从江永、方黎如两先生质疑问难之事。则此书也是早年之作。书中仅言治考证与词章者未志乎闻道，显见其心中固以为治义理者可以径至乎道。无论东原对宋儒之义理是否赞许，而义理作为一门学问而言在东原早年的学术系统中占据了最重要的地位，是不成问题的。东原一方面认为义理、考证、词章在儒学中的价值层次不同，而另一方面则又强调此三者之间的互相依存关系。所以他在《与方希原书》中先说"文章有至有未至，至者得于圣人之道则荣，未至者不得于圣人之道则瘁。"继又云：

圣人之道在六经：汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人

---

[1] 《戴震文集》，卷九，页143—144。

[2] 同上，页143。

焉，跨北海之涯，可以言水，二人者不相谋，天地间之巨观，目不全收，其可哉？

可见东原此时并不认为义理、考证、词章可以各分畛域，而互不相涉。

但东原中年时代既与考证派沆瀣一气，他的论学观点便逐渐发生了变化。段玉裁尝记其言曰：

> 天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。[1]

茂堂始向东原请业在乾隆二十八年癸未（1763），已在东原入都九年之后。此后东原将义理、考核、文章加以平列，并谓三者各有其源，显然和他早期的见解有了分歧。而《题惠定宇先生授经图》复云：

> 言者辄曰："有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。"此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经，求之古经而遗文垂绝、古今县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。[2]

此文作于1765年，正当东原中年，其中考证的地位显得最为突出。照他这种说法，好像故训弄清楚了，圣贤的义理就立刻会层次分明地呈现在我们的眼前，义理之学在此已失去它的独立地位，只是依附于考证而存在。这全不似出诸一个深知义理工作

---

① 《戴东原先生年谱》，《文集》附录，页246。

② 《戴震文集》，卷十一，页168。

本身的曲折和困难者之口。我很怀疑东原自己是否笃信这一理论。很可能地，东原因为其时正卷入了考证潮流的中心，一时之间脚步不免浮动，致有此偏颇之论。此事虽无法有确据，但证之以东原早期和晚期的持论皆与此有异，实使人不能不如此推测。章实斋曾记载了当时流行于考证派之间的两种论学观点。他说：

> 近人所谓学问，则以《尔雅》名物、六书训故，谓足尽经世之大业，虽以周、程义理，韩、欧文辞，不难一映置之。其稍通方者，则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。著述纷纷，出奴入主，正坐此也。①

实斋所记之第一说是最极端的训诂观点，东原未必激烈至此，但上引《题惠定宇先生授经图》，已与此相去不远。第二说较温和，其中"稍通方者"似即指东原。至少"分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长"这句话很像东原所谓的"天下有义理之源，有考核之源，有文章之源。"可见东原中年的持论最与考证派的一般观点相合。

但东原的学术性格毕竟属于"刺猬"型，纵能一时溷迹"狐狸"之间，而终不能长久地违逆其本性。故数年之后东原自悔其说，而语段玉裁曰：

> 义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。②

此语不易定其确在何年，但至早在1766年，至迟在1772年，要

① 《与陈鉴亭论学》(1789)，《文史通义》，"外篇"三，页311。

② 《戴东原先生年谱》，《文集》附录，页246。

之不出此五六年之内耳。[①]

1766年是东原扩大《原善》成书之年，这时他把义理系统和考证系统成功地配合了起来，因而在义理工作方面更具自信。所以我们倘以此语代表东原最后十年左右的学术见解，谅与事实相去不远。东原晚年有《与某书》，可与此语相阐证。其言曰：

> 足下制义直造古人，冠绝一时。夫文无古今之异，闻道之君子其见于言也，皆足以羽翼经传，此存乎识趣者也。……精心于制义一事，又不若精心于一经。其功力同也，未有能此而不能彼者。治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时傅会；晋人傅会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失。[②]

此书先言文章，次及经学考证，最后则谓"志存闻道，必空所依傍"，即指六经、孔、孟之义理而言，层次极为分明。至此义理在东原的系统中又恢复了它应有的地位。可见东原晚期之论学见解，转与早期相近，所不同者东原此时仍持由字义以通经文之旨甚固，不似《与方希原书》中谓汉儒得其制数，宋儒得其义理之调停两端矣。1769年东原撰《古经解钩沉序》，中有"此学不仅在故训"之语，亦与此书"空所依傍"之说义相足而互通，皆东原晚岁不复能自掩其"超越的冲动"之证。

惟东原所谓"义理即考核、文章二者之源"，语过简略，两百年来，解者不一。段玉裁1792年序经韵楼刊本《戴东原集》，发

---

① 详说见我的《戴震的〈经考〉与早期学术路向》。

② 此文现收入《孟子字义疏证》，页173。

挥师说，最有深意。兹先节引其文于下，再加析论：

始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰："有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。"玉裁窃以谓义理、文章未有不由考核而得者。自古圣人制作之大，皆精审乎天地民物之理，得其情实，综其始终，举其纲以俟其目，兴其利而防其弊，故能奠安万世。虽有奸暴，不敢自外。《中庸》曰："君子之道本诸身，征诸庶民，考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。"此非考核之极致乎？圣人心通义理，而必劳劳如是者，不如是不足以尽天地民物之理也。后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。夫圣人之道在六经，不于六经求之则无以得圣人所求之义理，而行于家国天下，而文词之不工又其末也。先生之治经凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精、文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，惑矣！先生之言曰："六书九数等事如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。"又尝与玉裁书曰："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。"噫！是可以知先生矣。

细按茂堂此序，盖有两层用意：一在说明东原之学以义理为主，决非名物训诂可尽；一在解释东原何以独能洞彻义理之源。关于第一层茂堂于 1814 年撰《东原年谱》时续论及之，曰：

先生于性与天道，了然贯彻，故吐辞为经。如《句股割

圆记》三篇、《原善》三篇、《释天》四篇、《法象论》一篇，皆经也。其他文字，皆厚积薄发，纯朴高古，如造化之生物，官骸毕具，枝叶并茂。尝言："做文章极难，如阎百诗极能考核而不善做文章，顾宁人、汪钝翁文章较好。吾如大炉然，金、银、铜、锡，入吾炉一铸而皆精良矣。"盖先生合义理、考核、文章为一事，知无所蔽，行无少私，浩气同盛于孟子，精义上驾乎康成、程、朱，修辞俯视乎韩、欧焉。[1]

据此节所言及《序》中"既通乎性与天道"等语，则东原于义理深造有得之后，考据、文章都随之而大有进益。换句话说，茂堂认为东原的考据与文章之所以能独步当世，是因为他别有一套系统的义理在后面。我们不必管茂堂此说的是非，但此说显然代表茂堂对其师"义理为考据、文章之源"一语的认识。不过茂堂因推尊东原，下语不免有过当之处，所以后来方东树斥之为"诞妄愚诬"。[2]

关于第二层，茂堂于"义理者，文章、考核之源"后下转语曰："义理、文章未有不由考核而得者。"此语更引起后世的批评。方东树说：

按此宗旨，专重考证，硬坐《中庸》此节为考证之学，谬而陋甚。……汉学诸人其蔽在立意蔑义理，所以千条万端，卒归于谬妄不通，贻害人心学术也。[3]

按茂堂序文本推崇东原义理之学，而方东树谓茂堂专重考证而蔑视义理，似未为公允。但此在方氏亦不足怪，因为他以为义理

① 《戴东原先生年谱》，《文集》附录，页246。

② 《汉学商兑》，浙江书局刊本，1900年，卷中之下，页50a。

③ 同上，页48b—49a。

只有一种，所以根本不承认东原考核所得者足以当义理之名。胡适受方氏此评的暗示，也对茂堂序文表示不满，他说：

> 戴震明说义理为考核文章之源，段玉裁既亲闻这话，却又以为考核是义理、文章之源，这可见得一解人真非容易的事。①

胡氏最推重东原，与方东树本处于相反的立场，然其误会茂堂序文本旨，竟同于方氏。解人不易得，洵非虚语。茂堂所谓"义理、文章未有不由考核而得者"，乃就东原获得义理之过程而言。胡适之易其语作"考核为义理之源"，已与茂堂原意失之甚远。其实就东原的思想与系统言，其中既不能容纳所谓"如有物焉，得于天而具于心"之"理"，则虽圣人制作所根据的义理也不能不由"考核"天地民物而得。方东树专以"文字训诂"当茂堂所谓之"考核"固是死在字下，而胡适之不识茂堂回护东原义理之苦心，亦是误认斩中人为斩夫也。盖茂堂此序全篇主旨厥在推尊东原之义理，序末特拈出《孟子字义疏证》为东原著述之最大者一节，尤属画龙点睛之笔。其所以必须委婉说明义理得自考核者，正因其发言之对象乃是当时鄙弃义理的考证学家。东原生前身后在义理方面屡遭考证派的责难，其间如朱筠反对《行状》载《答彭绍升书》之事，茂堂自皆知之甚悉。其余自朱筠、钱大昕以下，随声附和之辈，尚不知有几。故茂堂晚年欲刻《疏证》、《绪言》，持赠同学，犹谓"虽下士必大笑之，无伤也。"② 由是言之，茂堂此序所欲曲达之旨不过谓东原《疏证》虽是义理之作，然其书正从考核而来耳。洪榜尝言东原"所以名其书者，曰《孟子字义疏

① 《戴东原的哲学》，页91。

② 《答程易田丈书》，《经韵楼文集》，卷七，页54b—55a。

证》。然则非言性命之旨也，训故而已矣，度数而已矣。"茂堂序文之意与此正无殊。所以此序反映出，东原生前在义理方面所受的压力迟至1792年尚由其弟子继续承担在肩。考证学家戴东原与思想家戴东原之间始终存在着一种矛盾紧张的状态，观此益信。

根据以上的分析，我们大致可以将东原一生的思想发展分为三个不同的阶段。第一阶段的下限在东原乾隆甲戌(1754)入都，而尤以丁丑(1757)游扬州晤惠定宇之年为最具决定性的转捩点。[①] 在此一阶段中，东原在理论上以义理为第一义之学，考证次之，文章居末。在实践上，东原则从事于考证之学，欲以之扶翼程、朱之义理。因为此时他在义理方面尚无心得，并未深感程、朱义理与六经、孔、孟之言有歧也。第二阶段之下限较难确定，大约可以1766年为分水岭。此十年之间，东原受当时考证运动的激荡最甚，其观点也最接近惠定宇一派，故于宋儒之义理为一笔抹杀之词。其义理、考核、文章之分源论即代表此一阶段之基本见解；而分源论无形中则将考证提高至与义理相等的地位。但另一方面，东原自己的义理工作亦正式创始于此一阶段。《原善》初稿三篇当成于丁丑(1757)至癸未(1763)之间，扩大之三卷本则成于1766年。[②] 故在第二阶段之末，东原自家之义理已初步到手，宜其论学见解之复有转变也。东原论学之归宿期在其最后十年左右。此时东原一扫其中年依违调停之态，重新确定儒学的价值系统。所以他坚决地说："义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？熟乎义理，而后能考核、能文章。"这

---

① 胡适误系东原游扬之年为1756年。见《戴东原的哲学》，页26。

② 详考见钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页324—327。

是当时治汉学考证的人所决不能接受的一种观点。但在方法论的层次上，晚期的东原只有比早期更尊重考证。一方面，义理固然是考证之源，而另一方面，名物训诂又是证定义理是非的惟一标准。而且更重要的是，东原晚岁已断无“宋儒得其义理”的观点，所以他说的义理是指他自己由考核而得的六经、孔、孟的义理。古希腊诗篇中的“刺猬”只知道一件大事，东原晚年的学术生命也归宿于一大事因缘。东原卒于丁酉(1777)五月二十七日，而四月二十四日与段玉裁书曰：“仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书”，这是东原最确切的“晚年定论”。

(八)最后的归宿

焦循(1763—1820)《申戴》篇云：

> 王惕甫《未定稿》，载上元戴衍善述戴东原临终之言曰：“生平读书，绝不复记，到此方知义理之学可以养心。”因引以为排斥古学之证。江都焦循曰：非也。凡人嗜好所在，精气注之，游魂虽变，而灵必属此，况临殁之际哉！……东原生平所著书，惟《孟子字义疏证》三卷、《原善》三卷，最为精善。知其讲求于是者，必深有所得，故临殁时往来于心。则其所谓义理之学可以养心者，即东原自得之义理，非讲学家《西铭》、《太极》之义理也。余尝究东原说经之书，如毛、郑《诗补注》等篇，皆未卒业，则非精神之所专注，宜其不复记也。[1]

此事亦东原晚年生命中一重公案，兹略加辨说，以结束本篇。先从事之真伪辨起。焦里堂《申戴》篇显然相信东原临殁尝作是

① 《雕菰集》卷七(国学基本丛书本)，上册，页95。

语，故所辨仅在宋儒义理与东原自得之义理之间。稍后方东树亦采此说，以为是东原临死悔悟的表示，因而驳里堂所谓戴氏自得之义理之说。[1] 方氏的《汉学商兑》本在与考证学为难，有此可乘之隙，自不肯轻易放过。其轻信传说，固不足怪。下逮近代，胡适之极尊东原，复重考证，因转以此说为毫无根据。他说：

> 当时上元戴衍善说戴震临死时道："生平读书，绝不复记。到此方知义理之学可以养心。"这话本是一种诬蔑的传说，最无价值。但当时竟有人相信这话，所以焦循做《申戴》篇替戴氏辨诬。[2]

方、胡两家皆本《申戴》篇发论，然以好恶有别，故或信或疑。其实仅就里堂所引者观之，既不能断其为真，亦未可遽言其伪。但余考所谓东原临终之言，别有来历，而为焦、方、胡诸人所未及知。戴衍善者，江苏上元戴祖启字敬咸之子也。敬咸（1753—1783）乾隆戊戌（1778）进士，著有《师华山房集》。衍善所传东原临终语，即本之父书。兹节录敬咸《答衍善问经学书》于下，庶几此一传说的真相可以大白于世。敬咸原书云：

> 汝欲知经学之说乎？今之经学非古之经学也。……今之经学，……六经之本文不必上口，诸家之义训无所动心。所习者《尔雅》、《说文》之业，所证者山经、地志之书。相逐以名，相高以声，相辨以无穷。……及其英华既竭，精力消耗，珠本无有，椟亦见还，则茫然与不学之人同耳。吾家东原盖痛悔之，晚婴末疾，自京师与余书曰："生平所记，都茫如隔世，惟义理可以养心耳。"又云："吾向所著书，强半为人

[1] 《汉学商兑》，卷中之下，页 49b—50a。

[2] 《戴东原的哲学》，页 117。

窃取。"不知学有心得者，公诸四达之衢，而人不能窃也。盖今之所谓汉学，亦古三物教民之一，礼乐射御书数六艺之遗。虽不能备，或亦庶几，要在善学之而已。今海内之所群推者，抱经卢学士，辛楣钱少詹事。此两公者，能兼今人之所专，而亦不悖于古之正传，故为独出。而辛楣于诸经、列史、古文词、诗赋、有韵、四六骈体皆精之，天文、地理、算术、国家之典、世务之宜，问焉而不穷，索也而皆获，可谓当代鸿博大儒矣。汝既师之，但当一心委命，必有所闻。……噫！古无所谓理学也，经学而已矣。夫子雅言，《诗》《书》执礼，兴立成于《诗》、于《礼》、于《乐》。文章在是，性与天道亦在是，即程子得不传之学，亦只于遗经之中。不能理于经素，不能经于理虚，于是乎两无成焉。末学支离，禅言幻渺，汝小子其慎之哉！[①]

细究此书，则东原临殁之言不但可信，且为了解东原晚年思想状态之极重要的证据。据钱大昕所撰戴敬咸《墓志铭》，敬咸与东原同年中乡试，一时有"二戴之目"。东原卒后，钱大昕又与敬咸交好，意气相投，[②] 此书作于卒后十余年。且戴衍善其时正游于竹汀之门，敬咸书中誉竹汀特甚，亦正欲衍善之转示其师也。[③] 以并世之人，谈眼前之事，断无不可信之理。此其一。此

---

① 《皇朝经世文编》，卷二学术二"儒行"，台北国风出版社影印思补楼本，1963年，第一册，页79—80。

② 见钱大昕《国子监学正戴先生墓志铭》，《潜研堂文集》卷四十五（四部丛刊初编缩本），页445。

③ 据《竹汀居士自订年谱》（香港崇文书店，1974年），竹汀晚年任江宁钟山书院院长凡四年（1778—1781），士子经他指授成名者甚众。自乾隆五十四年（1789）起，任苏州紫阳书院院长，以迄于卒（1804），先后凡十有六年。今不能定戴衍善从学于竹汀时究在江宁或苏州也。

书为敬威教子之书，非与朋友通函援引东原语为重者之比。且东原来书存家中，衍善终必见及，敬威又何能妄语以绐其子？此其二。敬威书中引顾亭林“经学即理学”之说，足见其人仍在经学考证之余波荡漾中，与姚姬传、程鱼门、翁覃溪以至后来方植之等持程、朱之正论向汉学作反扑者，迥乎不同。通观全文，敬威引东原语仅在指摘考证学之流弊，决无抬高宋儒义理以贬抑考证之意，则敬威又何须捏造斯语而诬其死友乎？此其三。由此三层理由推之，东原原札虽不见，而敬威转引之语则决不可纯以伪造视之也。

但东原札中语经辗转传述，已貌似而神非。敬威引语仅曰：“生平所记，都茫如隔世，惟义理可以养心耳。”至焦里堂转引王惕甫《未定稿》则作：“生平读书，绝不复记，到此方知义理之学，可以养心。”语气轻重已大不相同。而尤重要者，此本东原病后与敬威札中语，而王惕甫竟讹为“临终之言”。颇似东原易箦时突为此忏悔之语，尽弃其平生之所学。出言之情境大异，弦外之音响全非，则宜乎胡适之斥为最无价值的诬辞也。今若细察东原与戴敬威书之心理背景，则“义理可以养心”一语之真实涵义亦未始不可由晦转明。

戴敬威所谓东原“晚婴末疾”者，自指丙申(1776)、丁酉(1777)间东原卧病事。但东原此一年余之内实先后患两种不同的病症。初为足疾，始丙申三月初。此疾虽迄死未愈，然似非能致命。其致命之疾起于丁酉四月之末，五月二十一日东原与段茂堂札，云：“前月二十六日至今，一病几殆”，可证。[1] 惟同札仍言南归后非觅一书院不可，则东原卒前之六日尚不自知病危也。

---

[1] 见《戴东原手札真迹》。

其病之最后恶化则在五月二十五日，越两日(二十七日)而卒。[①] 大抵丁酉四月二十六日以前，东原尚颇与友人书信往复，如丁酉春杪有书与吴江陆燿论理欲问题，四月有与彭绍升书，此外尚有《与某书》，大约亦作于同时。[②] 但四月二十六日以后，作书已颇困难，故五月二十一日与茂堂书中云："正卧床榻，见来使强起作札"也。由此推之，东原与戴敬咸书必作于丙申三月以后，丁酉四月二十六日之前，在此期间，东原仅觉行动不便，决无将死之预感。焦里堂谓其临殁精魄所属惟在《孟子字义疏证》，已属纯出推想，而方植之谓东原"到此方知义理之学可以养心"乃回光反照，更是痴人说梦。此皆由未见敬咸原书，复未深考东原病情所致也。

然则东原致戴敬咸书究作于丙申乎？抑丁酉乎？此层与东原作书之动机有关，不能不一并讨论之。东原札虽已不存，但就敬咸转引之语，考以东原病足后与其他友人之函札，仍可略推测其作札之命意所在。敬咸引语仅有两句：一则曰："生平所记，都茫如隔世，惟义理可以养心耳。"再则曰："吾向所著书，强半为人窃取。"此两语皆有其历史背景。东原尝语段茂堂曰："余于疏不能尽记，经、注则无不能倍诵也。"[③] 其自负记忆力之强可知。此时老病侵寻，记诵衰退，故有此感慨。其实"茫如隔世"已可能有夸张，而后来讹为"绝不复记"则与实际情形相去更远了。第二句谓"吾向所著书，强半为人窃取"，亦与考证风气之流弊有

① 据孔继涵丁酉五月三十日与段玉裁书，见《东原先生年谱》，《文集》附录，页239—240。

② 胡适，《戴东原的哲学》，页25；钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页330—331。

③ 《戴东原先生年谱》，《文集》附录，页216。

关。乾、嘉之世，剿窃之风甚盛，盖一时学人竞相眩奇夸博，好名而学无所得之徒往往出诸穿窬一途。1799年章实斋尝记其实况于《又与朱少白》书曰：

> 邵(晋涵)君《雅疏》(按：即《尔雅正义》)未出，即有窃其新解，冒为己说，先刊以眩于人。邵君知之，转改己之原稿以避剿嫌。又其平生应酬文稿，为人连筐攫去。辛楣詹事尝有绪言未竟，而黠者已演其意而先著为篇。儿子常问古书疑义于陈立三，立三时为剖辨。有乡学究馆于往来之冲，每过必索答问，窃为己说，以眩学徒。君家宋镌秘笈，李童山借本重刊，亦胜事也，其转借之人冒为己所箧藏，博人叙跋，誉其嗜奇好古，亦足下所知也。[①]

东原遭遇，类此者亦必不少，故为此愤世之语也。[②]

合戴敬咸所引东原两语观之，显见东原来书系讨论考证与义理的高下得失问题。考证限于具体事实之研究，日久即易淡忘，且所征引之典籍，人人得而见之，故又易为人所剿袭。义理则为一种抽象思考的活动，自具内在一贯之系统。及深造自得，乃如章实斋所云"成一家之言"，既非他人所得而假借，亦不致因记诵衰退而遂尽失其所有。东原之言，其主旨不过如此。但东原何缘而与戴敬咸论及此一问题？据我的判断，东原原札是向

---

① 《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，页37。

② 东原《诗比义述序》云："昔壬申、癸酉岁，震为《诗补传》未成，别录书内辨证成一帙，曾见有袭其说以自为书刊行者。"(《文集》卷十，页148)这是东原著作生前即为人所窃取之一实例。至于段茂堂所指出的王履泰攘窃东原《直隶河渠书》未竟之稿，易名曰《畿辅安澜志》而刊行之，其事已在嘉庆十四年己巳(1809)矣。见《年谱》，《文集》附录，页229—230。但据胡适之考证，《直隶河渠书》实是方观承(1698—1768)自己的著作，东原不过是修订人之一而已。见胡适《记中央图书馆藏的〈直隶河渠书〉稿本二十六册》，《胡适手稿》第一集，卷三，页289—327。

敬咸报告其新成《孟子字义疏证》一书，遂牵连而谈及义理与考证。我之所以为此判断，是有根据的。据段玉裁《答程易田丈书》，《孟子字义疏证》乃东原据《绪言》悉心改定而成，其事在丙申(1776)之冬，丁酉(1777)之春夏。而丁酉一年，东原因自喜其在义理上的新创获，屡屡与友人道及此书。前曾举《与陆燿论理欲书》及《答彭进士允初书》两札，皆作于丁酉，此外复有丁酉正月十四日及四月二十四日与段玉裁两札，亦特别郑重论及《疏证》。义理与考证的问题在此类信札中有时也不免要提到，如正月十四日与茂堂一札云"竭数年之力，勒成一书，明孔、孟之道。余力整其从前所订于字学、经学者。"前一句指义理之学，后一句指考证之学，尤可见此二者在东原心中地位的高下。四月二十四日札则有"仆生平论述最大者为《孟子字义疏证》一书"之语。凡此皆足与戴敬咸引东原来书中之言相发明。所谓"向所著书强半为人窃取"，即指以前所为之考证。且东原"义理养心"语又可与敬咸"学有心得"之言互证。焦里堂以为义理养心云者，谓东原自得之义理，非宋儒之义理，确深得东原的本意，不愧为戴学护法。东原与戴敬咸书之动机既明，则撰写的时间亦当在丁酉年。因为它与前举诸札正是同一心理背景下的产物。

东原平生学术兼跨义理与考证，然而细察他对于这两门学问的不同态度，可知他内心始终偏向义理。这可以说是他的"刺猬"本性所决定的。

但是另一方面，考证为清代学术的主流，且与一部分学人之职业有关。东原自甲戌入都之后，即预于考证之流，一时相往复者几全是此道中人。而东原既不得志于科第，衣食所仰亦在乎是。所以他中年时代，立论不免有依违流俗之处。及至晚期，他在思想方面卓然有以自立，乃绝彼纷华，还我故态，仍以义理为

其心灵的最后归宿之地。“义理养心”之论即由此而起。章实斋尝转述东原“两庑牲牢”之语于邵二云，二云深疑之，以为不似东原平日语。实斋则曰：“抑知戴氏之言，因人因地因时，各有变化，权欺术御，何必言之由中。”[1] 实斋虽自诩最能勘中东原隐情，但于东原内心的紧张状态似尚有一间未达。“权欺术御”的谴责，不免惑于表象，殆非东原所能忍受。胡适之不信戴衍善所记东原“临终之言”，一方面固由于传述之渐失其真，而另一方面，则恐亦与邵二云相同，认为其说“不似东原平日语”耳。今以戴敬咸所引东原来书中之原文，证之《孟子字义疏证》脱稿后东原与友生诸札，则东原丁酉卒前数月之心理状态犹宛然可见。“义理养心”之语正是其晚年思想中应有之义，而焦里堂《申戴》篇实早已得其确解也。

---

① 《章氏遗书逸篇》，同上，页40。

七、后　论

我们比较全面地清理了东原和实斋在学术思想方面的种种交涉之后，现在不妨把他们之间的关系，配合到18世纪的学术环境中，加以综合的说明。

从实际经历上说，东原与实斋相同之处甚多。例如他们的家境都很窘迫（东原似尤甚），在科场上都屡经挫折，[1]都是先在

---

① 据段玉裁的《戴东原先生年谱》，东原乾隆二十四年（1759）应北闱乡试，未中，二十七年（1762）始举于乡，时年40岁。自乾隆二十八年（1763）至四十年（1775），先后凡六次参加会试，都失败了。1775年因系四库馆纂修官之故，特赐同进士出身，授翰林院庶吉士，其科场之失意可见。盖东原虽名高学博，然不擅场屋文字，遂致屡试不售。前引胡虔《柿叶轩笔记》引韩锡胙语，已足以说明此点。（见《戴东原与清代考证学风》，117页注①。）章实斋的考试经验也和东原有极相似之处。实斋《与汪龙庄简》云："然登第在四十外，则命使然。中间七应科场，三中（兼副榜），一荐、一备、二落。"（《章氏遗书》卷二十九，"外集"二，第五册，页108）实斋中举人在乾隆四十二年（1777），亦恰是40岁，与东原同。（见胡适，《章实斋年谱》，页36）所不同者，实斋中举之次年（1778）即成进士（《年谱》，页42）视东原为差幸耳。旧时科举对于一般读书人的升沉荣辱关系甚大，东原与实斋虽别有学问上的寄托，未必把这种世俗的得失看得很重，但这些一再失败的经验对他们的心理终不能绝无影响。这一层，也是研究戴、章思想与生活者所必须注意的。

胡适在《章实斋年谱》中曾说实斋"七应乡试"（页36）。这个断案是正确的。可是《年谱》自乾隆二十五年（1760）至四十二年（1777）一共只记载了实斋六次参加乡试，显然漏列了一次。倪文孙注意到这个问题，所以他把《与汪龙庄简》中所谓"七应科场"，解释为六次乡试和一次会试。（*The Life and Thought of Chang Hsueh* -

本乡奠定了学问的基础之后才到北京和外面的学术界发生接触,都靠编纂地方志及其他文献整理工作谋生,都终身从事于学问的追求而未尝正式入仕等等。所以他们可以代表清代中叶学者生涯的一种典型。

从思想史的观点来说,他们最大的相同之点,同时也是最有意义的一点,则是同具"刺猬"的本性而生当"狐狸"得势的时代。但同中又复有其异。实斋是一个丝毫不肯妥协的"刺猬",一生都在和"狐狸"的势力正面搏斗之中。东原则以"刺猬"而深具"狐狸"的本领(正像托尔斯泰以"狐狸"而具有"刺猬"的才能一样),而且一开始便被"狐狸"误认作同类,成为群"狐"之首,因此他和"狐狸"的关系变得十分微妙:既有妥协的一面,也有冲突的

---

ch'eng, p.53, note e)倪文孙在另一处又说道:"章学诚没有参加1771年(按:乾隆三十六年辛卯)秋季的举人考试。这时他仍在服父丧期间,因此不能参加。"(同上,页37小注)倪文孙虽注意到实斋考试的次数问题,但是他解实斋"七应科场"为六次乡试和一次会试则断然是错误的。实斋在《与史氏诸表侄论策对书》中明明说"自庚辰以后,七应乡试"。(见《章氏遗书逸篇》,《图书集刊》,第二期,页43。)这句话决不容有其他的解释。胡适与姚名达未见此文,尚知"七应科场"是"七应乡试"之意,倪文孙曾参考及《逸篇》(见倪书页90,注d),反有此误,殊属疏漏。

尤有趣者,倪文孙谓实斋1771年正在父丧期间,故不能参预乡试。殊不知实斋是年确尝入试场,不过胡适的《章实斋年谱》适于此年漏列之耳。何以知实斋尝参加1771年乡试?因自1760(庚辰)至1777年(乾隆四十二年丁酉)一共仅有七次乡试。除庚辰为恩科外,其余六次(即1762、1765、1768、1771、1774、1777)都是每三年例行的考试。实斋若漏去其中任何一次,即无从得"七应乡试"之数了。至于倪氏说1771年实斋因父丧期间,不能参加考试,初听起来虽似合理,而细察亦属误解。实斋的父亲骧衢先生死在1768年(乾隆三十三年戊子)的冬天。自1768年冬至1771年秋,至少已经过了两年零七八个月。古代所谓"三年之丧"并非指三十六个月整数而言。《礼记》"三年问"已言"三年之丧,二十五月而毕。"更重要的,清代自雍正十三年(1735)起,士子服父母之丧只需足十二个月即可参加考试。(见《钦定科场条例》,1790年本,卷三、页3a—4a)所以1771年秋季,实斋的父亲已死了三十个月以上,他决无不能参加乡试之理。倪文孙未深考清制,其误显然。

一面。故表现在外者，东原便不似实斋之坦率。实斋径名其文史议论之作为通义，而东原却称其平生最大的哲学著作为《字义疏证》。仅此一端，已可见两人的态度如何不同。不过，通东原一生论学的见解观之，则东原虽偶有与"狐狸"敷衍妥协之处，而最后并没有丧失他自己的"刺猬"立场。

1796年实斋在《与汪龙庄书》中说："近日学者风气，征实太多，发挥太少，有如桑蚕食叶而不能抽丝。"[①] 在这种风气之下，东原和实斋的"发挥"之作都得不到当时学术界的同情和了解。东原的《原善》、《论性》诸篇时人以为"空说义理，可以无作"，而实斋的《原道》篇初出，传稿京师，据邵晋涵说，"同人素爱章氏文者皆不满意，谓蹈宋人语录习气，不免陈腐取憎，与其平日为文不类，至有移书相规戒者。"[②] 戴、章两人的理论作品在当时所遭受到的歧视竟先后如出一辙。从这一点看，实斋之认东原作同道，以别于并世的一般学人，的确是有根据的。这正是"刺猬"生在"狐狸"时代的悲剧。

实斋和东原的学术性格与当世学风之间的格格不相入，在两人的心理上都曾激起了深微的反应。这一点，我们在上面中已经随处指出了。我们更看到，由于他们所处的地位相异，他们的反应的方式则各有不同。实斋的反应是显然的激愤，公开的控诉，所以他的不合时宜是人人都看得见的。研究实斋生平的人一般都是根据他那种落落寡合的怪癖性格来解释他的言论。有人甚至以为实斋过分地夸张了他的不幸遭遇，因而表现出一

---

① 《文史通义》"外篇"三，页299。

② 同上，"内篇"二，页43。

种强烈的被迫害感(persecution mania)。[①] 这样的说法自然也很有理由。但是往深一层看，实斋的激愤决非单纯地起于世途的坎坷。在价值取向上，实斋毫无疑问是以学问为他的生命的中心意义之所寄，而实斋在这一方面受到的冷落以至误解也最甚。尽管他曾一再地宣称他对外在的毁誉已完全置之度外，而事实上他在给几位比较知己的友人如邵二云、朱少白的信札上，却时时流露出强烈的怨望之情。我相信实斋所表现出来的被迫害感，其最深、最后的根源便在于他的学问成就始终未能获得当时学术界的承认。因为以实斋的价值系统而论，学问上的委屈是他在生命途程中所遭到的最大的挫折，在这一挫折的前面，其他一切委屈都是微不足道的。

东原的反应则远较实斋为隐而微。首先是一般研究东原的人尚不十分清楚他所承受的心理压力之沉重，更不了解这种压力的性质。在汉学考证运动中，东原是当时学人所一致推崇的领袖人物。大家虽然知道他的义理作品不很受考证学家的赏识，但总以为东原与考证学派之间的关系，大体上应该是水乳交融的。而东原与其他几位重要的考证学家在反宋学这一点上的结盟，更使这种误解加深了一层。事实上，考证在东原的生命中具有两种不同的意义：一是职业的意义。就这一点说，考证是他的衣食之所从出，其重要性自不待论。一是学术的意义。在这一方面，我很同意李慈铭的说法，东原之学是"由训诂以究性理"。用托尔斯泰的比喻来说，在东原的整个学问系统中，考证

---

① 见 P. Demiéville, "Chang Hsueh - ch' eng and His Historiography," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, p.173. 参看倪文孙，前引书，页 19。

只是“花朵”，义理才是“根本”。东原本人的性情基本上是喜爱义理的，所以他每写一部义理著作时都有特殊的兴奋：《原善》之“乐不可言”、《绪言》之“发狂”、《疏证》之为“生平论述最大者”，都是很明显的表示。但考证是当时衡量学术成就的惟一价值标准，虽以章实斋之绝俗亦莫能自外。故实斋说：“天下但有学问家数，考据者，乃学问所有事，本无考据家。”[1] 东原之学本从名物训诂起脚，后来又成为考证学的最高权威。这就使得他无法像实斋那样干脆地摆脱掉考证派的羁绊。因此他在表面上对考证派的尊重遂不免远远超过了考证在他的学问系统中的真地位。而另一方面，东原和一般考证学家虽然是反宋儒的同志，但东原是别持自得的义理来取代宋儒的义理，所以义理是他的学术的终点。而考证学家之反宋儒则以其为义理之学而鄙弃之，因此东原的《原善》以及实斋的《原道》等篇虽是清儒的义理，亦同在他们的反对之列，故考证学家的学术的始点与终点都在考证，他们根本没有“超越的冲动”；他们纵使讨论到义理的问题，其讨论的层次也是考证的，而非义理的。我们把东原本人的学问观与当时的考证学风这样配合起来看，便可知两者之间出入甚大：东原极重义理，而义理之学则适为一般考证学家所鄙弃不屑道；当时学风以考证足以尽学问之全体，而考证在东原的学术系统中则居于从属的地位，其意义仅限于方法论的层次。惟东原既被尊奉为经学考证的大师，不能不时时周旋甚至依违于考证派之间，以致其正面的议论与其内心之所持守遂不尽能一一吻合无间。但是在学问方面，东原又并不真能屈己从人，因此他平时在口头的谈论或与友人信札中往往从侧面透露出内心的真

---

① 《与吴胥石简》，《文史通义》“外篇”三，页286。

正意向。这些不经意时所说的话，经过仔细的分析之后，便可见其正是针对着考证派的压力而发的。如"《原善》之书欲希两庑牲牢"、"义理为考核之源"、"惟义理可以养心"、"六书九数如轿夫然"、"学贵精不贵博"、"当代学者吾以晓徵为第二人"等语，合拢起来看，无往而不见其尊义理抑考证之意。当乾隆之世，章实斋最为东原的学术知己，而于东原此类口语亦渺不知其命意之所在，其他人则更可想而知矣。然犹幸实斋著述中保存东原的口语最多，更幸而实斋最早发现东原的笔舌之间有不一致的现象，所以我们在两百年后还能根据实斋所提供的线索来抉出东原内心的紧张之源。

东原与实斋的论学观点虽与同时的一般考证学家大异其趣，但他们的理论却正是清代考证运动的产物，而且也惟有通过他们——尤其是实斋——的理论，考证运动在近世儒学发展史上的意义才能由隐晦而转为显豁。由于清儒自始便以批判宋明理学的姿态出现在历史舞台上，近代学人几乎已看不出乾嘉考证学与宋明理学之间有任何思想史上的内在联系。实斋的浙东、浙西之分，朱陆异同之辨，虽不必尽合于儒学发展的实况，却首先揭开了一项重大的历史隐秘：即清代经史考证之学乃从程朱、陆王两派的义理争辨中逐渐演变而来，不过面目已殊，辨识不易而已。循着实斋的指示而上溯至清初，则可见其时为考证之学者都明显地具有义理的背景。陈乾初之辨《大学》，毛西河之言《大学》古本、辨太极先天，黄梨洲、晦木兄弟之辨《易》图，表面上都是考证之学，而骨子里面则是要摧破程、朱义理的根据地。顾亭林倡"经学即理学"之论，后来成为乾嘉考证的最高指导原则，而溯其初意则实针对王学末流而发。阎百诗辨《古文尚书》之伪，亦是对陆、王心学为釜底抽薪之暗袭，故毛西河说他

"忽诟金豀(陆),并及姚江(王),则又借端作横枝矣。"陈、黄、毛诸人恰属于陆、王系统,顾、阎两氏则恰宗主程、朱,这决不可能是出于偶然巧合。其实清初考证家之具有义理背景一层,乾嘉学人中尚有知之者。凌廷堪(1755—1809)尝说:

> 近时如昆山顾氏、萧山毛氏,世称博极群书者也。而昆山攻姚江,不出罗整庵之剩言,萧山攻新安,但举贺凌台之绪语,皆入主出奴余习,未尝洞见学术之隐微也。①

次仲原文本在辨儒释,和我们的论旨初不相涉,而无意之间竟点破了清初考证学与程朱、陆王之争的思想渊源。盖次仲深识清代学术之流变,宜其卓见及此也。

清初儒学处于从"尊德性"转入"道问学"的过渡阶段,所以理学与考证学之间的接榫处,痕迹犹宛然可见;下逮乾嘉之世,此一重大转变已在暗中完成,而思想史上的问题也随之而异。以前程朱与陆王之争至此已失去其中心意义,代之而起的是所谓汉学与宋学之争。但汉宋之争只是表象,实质上则是考证与义理之争;而考证与义理之争仍未能尽其底蕴,其究极之义则当于儒学内部"道问学"与"尊德性"两个传统的互相争持中求之。乾嘉学人之所以反宋儒是因为宋儒所从事者为义理之学;而他们之所以对义理之学抱极端怀疑的态度,则又是因为义理之学的立足点在"尊德性",缺乏坚固的"道问学"的基础。离开了"道问学"的义理之学,在他们看来,其结果必流为"空言"或"虚理",绝不足以取信于人。把汉宋之争还原到"道问学"与"尊德性"之争,我们便可以清楚地看到宋明理学转化为清代考证学的内在线索。但其中还有一层重要的分别。程朱与陆王之争在一般的

① 《好恶说下》,见《校礼堂文集》卷16,页6a。

意义上虽也是"道问学"与"尊德性"之争，然而他们共同的基调则是"尊德性"。换言之，"尊德性"是第一义，"道问学"只能居第二义。所以陆象山才说："既不知尊德性，焉有所谓道问学？"[①]但在乾嘉时代，儒学的基调已根本改变，正如龚定庵所说的，"入我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。"因此东原遂说："然舍夫道问学，则恶可命之尊德性乎？"东原之反诘与象山之质问恰好针锋相对，仅此两语即是六百年间儒学移步换形的最确切的写照也。

东原的新义理是清代"道问学"发展到成熟阶段的儒学代表理论。在方法论上，他主张由故训以明义理，因而使顾亭林"经学即理学"的纲领更为具体化与落实化；在基本立场上，他颠倒了宋明理学家的说法，而谓德性始乎蒙昧，必资于学问而后才能进于圣智。实斋说东原之学出于朱子，正是因为东原将朱子的"道问学"传统发挥到了尽头。朱子站在"尊德性"的立场上，深取程伊川"涵养须用敬，进学则在致知"之说。但朱子毕竟偏向于"道问学"上面较多，所以从来不肯单恃一个"敬"字，而特提"穷理致知"以支撑之。故曰："若不能致知，又如何成得这敬？"[②] 东原则完全撇开了"敬"，而专讲"致知"。故一则曰："不知必敬必正，而理犹未得"，再则评程、朱曰："详于论敬而略于论学"。要之，朱子当时认为第二义者，在东原已转为第一义，而朱子所谓第一义者，在东原则已置之不论。不但东原如此，即其后陈澧（1810—1882）欲为汉宋持平，且尝细读朱子之书，而论及

---

① 见《象山先生年谱》，收在《象山先生全集》卷三六（四部丛刊初编缩本），页321。

② 参看钱穆，《朱子新学案》，台北，1971年，第二册，页328—330所引朱子论敬诸条。

朱子所谓穷理为第一事、第一义，读书为第二事、第二义，也下转语说："然则第一事必在乎第二事，第一义必在乎第二义也。……除此第二事、第二义，更无捷径也。若以为第二而轻视之，则误矣。"[①] 可见东塾在此大关节处仍不免远于朱子而近于东原。清初颜习斋尝曰："朱子论学，只是论读书。"[②] 其实此说于朱子失之甚远，而移之以赠乾嘉诸君子则洵为的评。

清代儒学发展至东原、实斋，其"道问学"之涵义始全出。但我们今天之所以能够把握到这一中心涵义，则颇赖于实斋的亲切指点。实斋最擅于辨识古今学术流变，故于东原及其本人在思想史上所处的位置都有很深刻的了解。东原之学出自朱子"道问学"的传统，但同时又将此传统向前推进了一大步，这一层在实斋的《朱陆》篇中已有明确的指示。而更重要的则是实斋本人对陆、王的"尊德性"传统的改造；他之把王阳明的"德性之良知"转化为智性之良知，以及他所坚持的"浙东之学，言性命者必究于史"的论点，都显然是自觉地要将陆王的传统导入清代儒学的"道问学"之运。实斋对陆王传统所做的知识化的努力，一方面是为了和东原相对抗，而另一方面则正是模仿东原而来。关于对抗的一方面，我们在前面已有详细的分析，此处不再重复。现在让我们看看实斋在学问上如何处处奉东原为典范。

实斋自从接受了东原的"考证挑战"之后，即深知空言不足以取信于人，一切理论都必须建立在实学的基础之上。但东原的考证主要是与经学相结合的，而实斋的学术基地则在史学，其中尤以"文史校雠"为他的治学重点之所在。所以为了与东原的

---

① 见《东塾读书记》卷二十一(万有文库本)，第二册，页 271。

② 《四存编》(古籍出版社，1957 年)，存学编卷四，页 104。

经学考证对抗，他强调史学中也有考订一门。今存《史籍考总目》中，史学部中首列"考订"一项，即可见其重视考订之意。他在《史考摘录》中对史学考订复有如下的说明：

> 考订之学，古无有也。专门家学，尊知行闻，一而已矣，何所容考订哉？官师失守，百家繁兴，述事而有真伪，诠理而有是非。学者生承其后，不得不有所辨别，以尊一是。而辨别又不可以空言胜也，则推此证彼，引事切理，而考订出焉，史迁所谓"载籍极博，尤考信于六艺"是也。……音训解诂附书而行，意在疏通证明，其于本书，犹臣仆也。考订辨论，别自为书，兼正书之得失，其于本书，犹诤友也。求史学于音训解诂之外，考订在所必资。[①]

可见实斋的史学考订恰相当于经学考证，其作用也是通过文献的考辨来确定事理之真。这是史学上以实学代替空言的不二法门。实斋特别自觉到他的学术工作也有类似"考证"这样一种过程，因此他在《与孙渊如观察论学十规》中说道：

> 鄙人所业，文史校雠。文史之争义例，校雠之辨源流，与执事所为考核疏证之文，途辙虽异，作用颇同，皆不能不驳正古人，譬如官御史者不能无弹劾，官刑曹者不能不执法，天性于此见优，亦我辈之不幸耳。古人差谬，我辈既已明知，岂容为讳！但期于明道，非争胜气也。[②]

懂得了实斋这种心理，我们才明白他为什么要说"考据者乃学问所有事，本无考据家"：他是要把"考证"从经学家的垄断中解放出来，使它也成为史学（包括所谓"文史校雠"）中的一个必有的

---

① 见《章氏遗书逸篇》，《图书集刊》，第二期，页51。

② 同上，页33—34。

环节。考证本为乾嘉经学家手中的一个最重要的武器，今实斋入室操矛，以战略言之，则敌人长江之险已夺得其半矣。

实斋既深入敌阵，掳获利器以归，遂进一步而有"学问"与"功力"之辨。他在《博约中》说：

> 王(应麟)氏诸书，谓之纂辑可也，谓之著述则不可也，谓之学者求知之功力可也，谓之成家之学术则未可也。今之博雅君子，疲精劳神于经传子史，而终身无得于学者，正坐宗仰王氏，而误执求知之功力以为学即在是尔。学与功力实相似而不同，学不可以骤几，人当致攻乎功力则可耳，指功力以谓学，是犹指秫黍以谓酒也。①

在《与林秀才》中则说：

> 孔孟言道，亦未尝离于文也；但成者为道，未成者为功力，学问之事，则由功力以至于道之梯航也。文章者，随时表其学问所见之具也。②

依照实斋的观念，则考证只能是"求知之功力"，它本身并无独立性，也不能径至于"道"。在"功力"与"道"之间，尚有"学问"之一境，是每一个学人所必须努力攀跻的。"学问"成功了，然后才能闻"道"；这就是"成者为道"一语的旨义所在。什么叫做"成学"？"成学"在实斋的系统中即是"成一家之言"，也即是成"专家"或"守欲其约"。由"学问"可以见"道"是因为"学问"中包涵了"思"或"义理"的成分。但这种义理或思则来自"功力"；没"功力"作基础，义理便要流为空言了。所以实斋说："言义理者似能思矣，

---

① 《文史通义》"内篇"二，页49。

② 同上，"外篇"三，页324。

而不知义理虚悬而无薄，则义理亦无当于道矣。”[1] 细察实斋的“功力——学问——道”的公式，我们不难看出这正是模仿东原晚年的论学见解而来。东原晚年以义理为考核之源，即是以义理为比考核高出一个层次；也就是说，惟有通过义理而后始能接触到道。东原在《古经解钩沉序》中说“知此学之不仅在故训，则以志乎闻道”，此“不仅在故训”者当然只能是义理。他又在《与某书》中说：“治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。”[2] 这个“空所依傍”的部分即指超越于训诂名物以上的识断而言，与实斋所谓的“学问”是相应的。至于东原的义理必以训诂名物为基础，自然是更不消说的了。段玉裁为东原下转语道：“义理、文章，未有不由考核而得者”，确合乎东原平生“由训诂以究性理”（李慈铭语）的治学精神。而上引实斋语，谓“学不可以骤几，人当致攻乎功力”也正见其是由东原处转手而来。所以实斋学术之内涵尽管和东原有异，甚至不免处处针锋相对，可是若就学术的规模而言，则实斋效法东原几乎到了亦步亦趋的地步。这真是一个极值得玩味的现象。

但实斋却并不是机械地模仿东原；他一方面奉东原为治学的典范，另一方面则又对东原的论点有所发挥与提高，使之适合自己的需要。他以“功力”来代替“考证”便是要把“考证”加以抽象化和普遍化，使它不复成为经学家所独占的武器。“功力”可以包括“考证”，但“考证”并不是“功力”的惟一表现方式。无论是义理之学、词章之学、或是“文史校雠”，都有它的独特的“功

---

① 《文史通义》“内篇”二，页47。

② 东原《与某书》实斋必尝见及，参看钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页333。关于实斋得见经韵楼本《东原文集》，见第四章《章实斋的史学观点之建立》40页注②。

力"基础。实斋采用"功力"一词还另有其特殊的学派背景。清初黄宗羲曾有"心无本体，功力所至，即其本体"的名论。这是针对着王学良知末流只讲本体，遗弃功夫的流弊而发的。所以"功力"(或"功夫")在浙东传统中本是一个富于德性意义的名词。现在实斋赋予它以纯粹智性的内涵，并用它来概括当时最流行的"考证"，确是再恰当不过的了。这样做，他一方面不失其浙东学派的立场，而另一方面则又在不知不觉中把陆王一系"尊德生"的传统导入了"道问学"的方向。实斋用"学问"一词亦同见其有斟酌。以"学问"较之义理、词章，或经学、史学，则显见为高一级的概念，其抽象性与普遍性正与"功力"一词相同。大概在实斋心目中，经学亦仅是"学问"之一种，不能以经学当"学问"之全体。实斋在此处亦有贬抑经学之意，与"六经皆史"说消息暗通。不但如此，实斋之"学问"既涵成家、成学之义，则其中自然以思想或义理占主导成分。但是用"学问"一词则可以避免给予人以实斋所谓"义理虚悬而无薄"的印象，这在儒家"道问学"的历史阶段上也是再恰当不过的了。

最后，在结束本篇之前，我愿意对下面这个问题提出一种尝试性的解答：即东原与实斋是乾隆时代的经史考证学运动的理论代言人，既如上述，然则何以他们的理论却反而最不能为一般考证学家所赏识呢？依我的看法，问题的关键乃在于儒家道问学传统的本身蕴藏着一种不可避免的弊端，即陆象山所谓之"支离"是也。两汉是儒家道问学的第一个盛世，而经学终流入章句繁琐一途，以致俗儒全不能把握到经义的大体。朱子在宋儒中最重"道问学"，故不仅象山以"支离"相讥，即他本人也有时自承有"支离之病"。后来有人说朱子以后儒学患了过实之症，当用泻药治之，也是针对着支离繁琐的流弊而言的。清代考证家以

"汉学"之名为标榜，他们的经学虽截然与两汉经学异致，但他们所表现的"道问学"的精神则确与两汉学风有其一脉相承之处，故其支离之病亦不减汉儒。从这个观点说，清人之自号"汉学"也是有根据的。清代儒家"道问学"的流弊有它自己的特殊面貌，这就是章实斋所谓的"擘绩补苴"。稍后焦里堂论清代经学著述，分为五派，曰通核、曰据守、曰校雠、曰摭拾、曰丛缀。里堂主通核而黜据守，其余更非所取。通核即相当于实斋之"学问"，据守以下则仅足当实斋所谓之"功力"而已。然而在摭实有余蹈虚不足的"道问学"风气下，一般学人往往误执求知之"功力"以为即是"学问"，其结果便是对一切思想性或理论性的问题都失去了感觉。所以实斋提出了"世儒之患，起于学而不思"这样一个新颖的见解，而复深喜其说为前人所未发。[1] 其实这种"见树不见林"的毛病也并非儒学传统所独有，中古晚期基督教的经学也同样曾发展出它的繁琐的"章句"("Sentences")，新旧约都被分解得不成片断，变成了一个"文献库"("an arsenal of texts")，经义大体遂致暗而不彰。[2] 十四五世纪西方"学术复兴"(Revival of Learning) 的重要产品之一即是"博而寡要"("indiscriminate erudition") 或"杂而无统"("scholarship without focus")，如毕柯(Pico, 1463—1494) 其人者，博雅至无涯涘，近代卡西勒 (Ernst Cassirer) 尝比毕氏之学如布鲁诺 (Bruno) 的宇宙，"其中心无所不在，而其外缘则不知所在。"

---

① 《文史通义》"内篇"二(《原学下》)页 46 及"外篇"三(《与陈监亭论学》)页 311—312。

② 见 Frederic Seebohm, *The Oxford Reformers*, London, Everyman, 1914, p. 17; P. Albert Duhamel, "The Oxford Lectures of John Colet," *Journal of the History of Ideas*, XIV(Oct. 1953), p.496。

("Its center was everywhere, its periphery nowhere.")[1] 这些史例可以充分地说明西方"道问学"的传统也同样地带来了"支离"的流弊。支离之病,有重有轻,重者便成为实斋所说的"学而不思"的"世儒",不复能有所谓"超越的冲动",更不能亦不求归宿于任何综合性、统一性的"道"了。如果用一种较为普遍性的名词来表达之,我们可以说,智识主义(intellectualism)无论是基督教的、佛教的或儒家的,发展到一定的程度时常不免流入文献主义(textualism)。上面所提到的新旧约之变为"文献库",清代经学考证之转成校雠、摭拾、丛缀之类的"文献学",都是极其明显的例证。汤用彤曾说:

> 大凡世界圣教演进,如至于繁琐失真,则常生复古之要求。耶稣新教,倡言反求《圣经》(return to the Bible)。佛教经量部称以庆喜(阿难)为师。均斥后世经师失教祖之原旨,而重寻求其最初之根据也。[2]

所谓"繁琐失真"即是文献主义的必然结果,但反求圣经、寻最初之根据,至少可以有两种不同的途径:一是废弃传注,径返原典,如韩愈赠卢仝诗所云:"春秋三传束高阁,独对遗经究始终。"这一条路是看重经典的精神(spirit)过于它的文字(letter),但如发展至极端则会走向反智识主义(anti-intellectualism)。禅宗的"直指本心,不立文字"和马丁路德(Martin Luther)的"由信仰而得救"(salvation by faith)都具有明显的反智倾向。另一途径则是借助于古注古训以明教祖之原旨。伊拉斯玛斯之主张由

---

① Ernst Casirer, "Giovanni Pico della Mirandola," *Journal of the History of Ideas*, Ⅲ(1943), p.337。

② 汤用彤,《魏晋玄学论稿》,北京,1957年,页87。

博学（eruditio）以重建基督教的信仰（fides）[①] 以及清儒之由训诂以明义理皆属此类。这一路数的复古运动最后则仍将归于智识主义的旧流，不过在初期有清整传统之功而已。数传之后，博学与信仰之间失去平衡，新的文献主义便不免会代之而起。乾嘉时代，戴东原与章实斋是依然能保持这种平衡的人，而一般考证学家则已失去了这种平衡，倒向博学的一边，终至变成没有“超越冲动”的文献主义者。他们不但自己缺乏抽象思考的能力和兴趣，并且也看不出东原和实斋的义理系统正是为他们的存在提供了最有力的理论根据。这才是“狐狸”世界的最大的自我讽刺！

---

① 见 Myron P. Gilmore, "*Fides et Eruditio*, Erasmus and the Study of History," in *Humanists and Jurists, Six Studies in the Renaissance*, Harvard University Press, 1963, pp.87—114。

八、补论：章学诚文史校雠考论

本文一方面呈现章学诚学术发展的历程，另方面则借它认识清代中叶的学术风貌。

本文是在新史料的基础上论证：章学诚是以"文史校雠"之学——也就是由厘清古今著作的源流，进而探文史的义例，最后则由文史以明"道"，来对抗当时经学家所提倡的透过对六经进行文字训诂以明"道"之学。其目标则是要夺六经之"道"以归之于史。

本文首先纠正了自胡适以来，认为《文史通义·内篇》作于《校雠通义》之前的观点，证明《校雠通义》不但成书在前，而且《文史通义》正是建于其上的七宝楼台。第二，本文论证"文史通义"一词有广狭二义。在早期是笼统地包括章氏的所有著述，到后来才狭义地指今本《文史通义》。第三，章氏虽然另辟以文史见道的途径，但是他持之以与经学家们相抗的"文史校雠"之学仍不可避免地落入当时经学家的道问学模式中。

章学诚(1738—1801)的文史校雠之学自清末以来已成为显学之一。章氏"六经皆史"之旨深为晚清古文派经师所取，故章炳麟、刘师培等都推重章氏及闻其风而起的龚自珍(1792—

1841)。所以《国粹学报·发刊辞》(1905年正月号)说:

> 自汉氏后二千余年,儒林文苑相望而起纵其间,递兴递衰,莫不有一时好尚以成其所学之盛。然学术流别,茫乎未闻。惟近儒章氏、龚氏崛起浙西,由汉志之微言,上窥官守师儒之成法,较之郑(樵)、焦(竑),盖有进矣。

可见中国近代有关学术史的研究,章学诚的文史校雠确提供了一个重要的理论始点,与乾嘉的训诂考证和今文派的疑古辨伪适成鼎足之局。

民国以后,章学诚的研究更为蓬勃,胡适《章实斋先生年谱》(1922年)尤具普及之功。同时章氏著作的抄本也不断出现,学者对章氏的了解也越来越深刻。1922年刘氏嘉业堂所刊《章氏遗书》是当时收集得最完备的一个本子。但此后仍有遗文逸篇的发现,最重要的是北京大学所藏章华绂的抄本。此本由先师钱穆在1936年鉴定,并将其中未刊而较重要的十七篇辑为《章氏遗书逸篇》刊布于四川省立图书馆的《图书集刊》第二、三期(1942年)。1956年北京古籍出版社重印《文史通义》,曾将《逸篇》中最有关系的五篇收入书末"补遗续"中。最近,文物出版社据嘉业堂本断句影印,又选录北大藏章华绂抄本及北京图书馆藏朱氏椒花唫抄本中文字共十八篇,作为"佚篇",标点排印于全书之后,总其名为《章学诚遗书》(北京,1985年)。章氏的著作至此得一大集结,为研究者提供了很大的便利。

有关章学诚的生平及其成学的经过,七八十年来中国、日本、欧洲和美国的论著多至不可胜计,几乎已达到了"题无剩义"的地步。但是最近我重读《章学诚遗书》,由于受到新材料的启发,竟有一个十分意外的发现。而这一发现的影响所及则使我们必须重新解释章学诚的思想发展的历程,并重新认识他和乾

嘉时代经学、训诂之间的复杂关系。

章学诚一生有两部系统性的著作，即《文史通义》与《校雠通义》。此两书自大梁本(1832)以来即属合刻，而以《文史通义》总其名。在19世纪末年，此书已渐为流行，不过它的价值还没有得到普遍的承认而已。光绪二十年(1894)正月初六孙宝瑄(1874—1924)在日记中写道：

> 览章实斋《文史通义》，笔墨芜冗，议论虽有可采，然识解颇小。可见著书立说之难。[1]

孙宝瑄这时不过才20岁，自然还没有足够的学力来判断他的同乡先贤的"议论"和"识解"。但由此也可见章氏的《文史通义》已走进了一般读者的书斋。晚清通行的《文史通义》共有粤雅堂丛书本(1851)、浙江书局据大梁本补刻本(1873)及贵阳本(1877)三种，所收文字当然都不完备。[2] 孙氏所读当不出此三本之外。1928年姚名达订补胡适《章实斋先生年谱》，在书末说："十一年(1922)春，本书初版出版，国人始知章先生。"这话则未免夸张了。

《文史通义》和《校雠通义》虽然行世甚早，二者之间的关系究竟如何，至今尚不清楚。最近我才偶然发现了其中的曲折，现在让我把这一段曲折写出来，以求正于研究章学诚的专家。

章学诚《候国子司业朱春浦先生书》说：

> 是以出都以来，颇事著述。斟酌艺林，作为《文史通义》。书虽未成，大指已见辛楣先生候牍所录内篇三首，并以附呈。[3]

---

① 孙宝瑄《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年，上册，页24。

② 见张述祖《文史通义版本考》，《史学年报》第三卷第一期，1939年12月，页75—78。

③ 《章学诚遗书》(以下简称《遗书》)，北京，文物出版社，1985年，页225。

此书作于 1772 年秋冬间，因此近代学者都一致断定这是《文史通义》始撰之年。在《跋酉冬戌春(1789—1790)志余草》中，章氏说：

> 但己亥(1779)著《校雠通义》四卷，自未赴大梁时，知好家前钞存三卷者，已有数本。及余失去原稿，其第四卷竟不可得。索还诸家所存之前卷，则互有异同，难以悬断。余亦自忘其真稿果何如矣。遂仍讹袭舛，一并钞之。戊申(1788)在归德书院，别自校正一番，又以意为更定，与诸家所存又大异矣。[1]

据此，则《校雠通义》四卷始撰于 1779 年，后来原稿失去，又于 1788 年重就友人抄存之三卷本加以改定。总之，《文史通义》属稿早于《校雠通义》七年，似乎明白无疑。

但是问题也就发生在这里。七十年来的不断研究已可确定《文史通义》内篇的主要论文都写成甚晚，绝大部分是在《校雠通义》之后。内篇二《朱陆》一文专为评论戴震而作，可能成于戴死之年(1777)。此外较早的如《诗教》、《言公》(各三篇)成于 1783 年，其次则《礼教》、《易教》(三篇)或成于 1788 年，与《校雠通义》定本约略同时。其余内篇的中心文字都成于 1789 年以后，而尤以 1789 年这一年最为重要。[2] 因此过去研究的人都感到十分困惑，不知道《候朱春浦书》中所说的《文史通义》"内篇三首"究竟相当于今本《文史通义·内篇》中哪三篇文字？此《书》中提到

---

① 《遗书》，页 325。

② 详见胡适著、姚名达订补《章实斋先生年谱》，台北，远流出版公司，1986 年；钱穆《中国近三百年学术史》，上海，商务印书馆，1937 年，上册，页 417—428(《实斋文字编年要目》)；吴孝琳，《〈章实斋年谱〉补正》，《说文月刊》，第二卷合订本，1942 年 12 月，页 247—303。

"辛楣先生候牍",这只能是指《遗书》外集二所收的《上钱辛楣宫詹书》。章氏在此《书》开头便说:

> 学诚从事只文史校雠,盖将有所发明。然辩论之间,颇乖时人好恶,故不欲多为人知。所上敝帚,乞勿为外人道也。[①]

这几句话确与《候朱春浦书》相合。不过此《书》中有"戴东原尝于筵间偶议秀水朱氏,箨石宗伯至于终身切齿"一语,似已在钱载(1708—1793)身后。无论如何,"宗伯"一词在清代指礼部侍郎,而钱载任礼部左侍郎始乾隆四十五年三月(1780),迄四十八年三月(1783)。[②] 则章氏此书若非写在1780年以后,也必经晚年改定,决非1772年的原文。此《书》中最值得注意的是"学诚从事于文史校雠"一语。此处"文史校雠"四字并非指他的两部《通义》,而是描述他自己的学术工作的性质。这四个字是他针对着当时所谓汉学家,尤其是戴震的"经学训诂"而特别提出来的。[③] 所以,具体地说,他以"文史"为范围而与"经学"相抗,以"校雠"为方法而与"训诂"相抗。戴震由训诂以通经而明"道",他则由校雠以通文史而明"道"。[④] 这正是他特别向钱大昕说明"从事于文史校雠"的命意所在。由此而论,"文史校雠"虽浑然

---

① 《遗书》,页332。按:《遗书》中章氏致钱大昕书,仅此一见。至于《文史通义·外篇三》中《为毕制军与钱辛楣宫詹论续鉴书》则是代毕沅写的。

② 见《清史稿》(北京,中华书局标点本,1976年)卷一八四《部院大臣年表四上》,第二二册,页6656—6660。

③ 例如他在《书朱陆篇后》说:"凡戴君所学,深通训诂,究于名物制度,而得其所以然,将以明道也。"(《遗书》,页16)又在《记与戴东原论修志》中说:"戴君经术淹贯。……而不解史学。"(《遗书》,页128)此类例证甚多,不胜枚举。

④ 关于章学诚和戴震的对抗,已见本书内篇。内篇撰于1974至1975年,当时对于《文史通义》与《校雠通义》二书的关系尚从旧说。此《补论》乃最近的新发现,前人尚未有讨论及此者。窃以为此文所考始探骊得珠,尽发实斋成学过程的底蕴,而他与东原对抗的意识也显露无遗。

一体，但在治学程序上则仍有重点的不同。正如戴震由诂训而通经义一样，他也必须先从校雠入手，然后才能通文史之"义"。1772年时他的校雠工作才刚刚开始，怎么会一跃而写起今本《文史通义·内篇》中那些具有高度概括性、理论性的文字来了呢？而且这和他此一阶段的思想状态也全不相合。（后详）从这一疑点出发，我们再读他早期有关《文史通义》的叙述，便会得到一个完全不同的理解。

1773年春，章氏有《与严冬友侍读》书，也谈到《文史通义》，恰可与上一年《候朱春浦书》互相参证。他说：

> 日月倏忽，得过日多；检点前后，识力颇进，而记诵益衰。思敛精神为校雠之学。上探班、刘，溯源官、礼，下该《雕龙》、《史通》。甄别名实，品藻流别，为《文史通义》一书。草创未多，颇用自赏。曾录内篇三首。似慕堂光禄，乞就观之，暇更当录寄也。①

此书中也提及《文史通义》的"内篇三首"与前书合，必指同样的三篇文字。但此书明说"为校雠之学"，又列举古代典籍（"官、礼"）及后世著作如《文心雕龙》、《史通》之类，则此一"草创未多"的所谓《文史通义》和今本《文史通义》在内容上截然有别。1772—1773年的《文史通义》在范围上诚然是"文史"，但实际讨论的是古今书籍的流别、分类等"校雠"的问题。换句话说，《与严冬友》书所刻划的毋宁更适合于《校雠通义》。这一点在1774年的《和州志隅自叙》中更获得进一步的证实。《自叙》云：

---

① 《遗书》，页333。"似慕堂"即曹学闵，见胡适《章实斋先生年谱》，页66。曹学闵（1720—1788），字孝如，故号"似慕堂"。传见《清史列传》卷七十二。北京，中华书局标点本，第十八册，页5902—5903。

郑樵有史识而未有史学；曾巩具史学而不具史法；刘知几得史法而不得史意。此予《文史通义》所为作也。《通义》示人，而人犹疑信参之，盖空言不及征诸实事也。《志隅》二十篇，略示推行之一端。能反其隅，《通义》非迂言可也。[①]

这里所说的《文史通义》，若指今天的通行本而言，则绝不可通。今本《文史通义·内篇》六卷无论如何也难以“推行”到《和州志》上去的。相反的，如果我们把《校雠通义·内篇》和《和州志·艺文志》加以对照，便立即可以发现：后者确是前者“略示推行之一端”。例如《校雠通义·内篇》的《原道第一》即“推行”到《和州·艺文志》中的首篇《原道》上，连文字也大同小异。又如《校雠通义》的《宗刘第二》列举五个理由说明“四部不能返七略”。而《和州·艺文志》的第二篇《明时》也列举四项理由说明为什么“七略流而为四部”。《和州·艺文志》以下三篇——《复古》、《家法》和《例志》——也无不可以在《校雠通义·内篇一》的其他各文中找到根据，特别是《互著》、《别裁》两文。两书最大的不同是《校雠通义》具全面的系统和详尽的分析，《和州志隅》则限于一“隅”而远为简“略”而已。因此倪文孙 (David S. Nivison) 在比较了此两书之后，认为《校雠通义》是由《和州志隅》发展出来的。[②] 我的看法稍有不同。我认为章氏在上引好几封信中都提到的“《文史通义·内篇》三首”，恐怕便是《校雠通义·内篇》中《原道》、《宗刘》、《别裁》诸文的初稿。他在《自叙》中所说“《通义》示人，而人犹疑信参之……《志隅》二十篇，略示推行之一端”云云，决无不可

---

① 《遗书》，页 552。

② 见《遗书》，页 95—99 及页 556—558。David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh - ch'eng*（《章学诚的生活与思想》），Stanford University Press, 1966，页 57—60。

信之理。否则他的师友如朱春浦、严冬友等人岂不立即发现他在说假话？不过他由于修方志(特别是《和州志》)的缘故，更系统而全面地发展了有关校雠的理论，则是非常可能的。1777—1779年，他又修成了《永清县志》，而《校雠通义》初稿四卷便恰好在1779年写定，这是极值得注意的。

张述祖在《文史通义版本考》一文中提出了一个很有启示性的见解。他认为章氏本意是要把他的一切文字，凡“足以入著述之林者”，都收集在《文史通义》的总名之下。所以《文史通义》也包括《校雠通义》、方志以及其他散篇文字。张氏所举的证据多坚明可信。[①] 但是我们也必须考虑到另一个可能性。章学诚在1772年初采《文史通义》的书名时，他的心目中也许只有一个笼统的“文史校雠”的概念；他似乎不可能预见到修方志的事，更不可能预知因修志而系统地发展出一整套有关校雠文史的理论，以致必须另写一部《校雠通义》。后来他写出了今本《文史通义·内篇》的中心文字，但他似乎仍有意保留《文史通义》为总集之名，诚如张述祖之所言。总之，章氏“文史通义”一词有广狭两种涵义：广义包括他的一切“著作”，狭义则指今本《文史通义》一书。这是我们对于书名的理解容易发生错觉的根源所在。1772—1774年间章氏提到的《文史通义·内篇》其实是后来《校雠通义·内篇》中某些文字的初稿。其时今本《文史通义·内篇》中的主要文字不但尚未写出，甚至是否在观念上已开始萌芽也大有可疑。

① 见前引文，页73—74。按：最近承王汎森君影印寄示一抄本章氏《和州志》(藏台北中央研究院傅斯年图书馆)的《志隅自叙》，其下也题作《文史通义外篇》。这也可以证实张述祖的推测。

以我们今天对于章氏成学过程的了解而言，我们已可断定在1779年之前，即《校雠通义》四卷本初稿撰成之前，他的主要著作是以校雠之学为重点的。换句话说，他前期的工作重心是通过班固、刘向、刘歆的校雠方法来考辨文史之学的源流。这是他的学问的基础功夫。至于今本《文史通义·内篇》中的绝大理论如"六经皆史"，如道始于三人居室，不在政教典章人伦日用之外，如史学所以经世等等，都是1788年以后才逐渐发展出来的。[①]这是他成学的最高境界，但并非一蹴即至，而是建立在长期的校雠功夫之上。1778年章氏有《与钱献之书》，这是前所未见的新史料。此书恰可证明他在1779年以前治学的重点在校雠方面，尚未达到后期思想上的飞跃阶段。他说：

> 足下渊邃精密，由训诂文字，疏通名物象数，而达于古人之精微；其诣甚深。而学诚䎳通大义，不能研究文字，自以意之所至，而侈谈班、刘述业，欲以疏别著述渊源，究未知于古人之志，有当与否？[②]

钱献之名坫(1741—1806)，是钱大昕的族人，此时正专治经学训诂。书中章氏自道其学，云"侈谈班、刘述业，欲以疏别著述渊

① 《文史通义·内篇一》所收六文，惟《诗教》(上下篇)成于1783年。其首篇《易教》上，开头便说"六经皆史也"。此篇创稿或在1788年，因是年5月23日有《报孙渊如书》云："愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林，皆是史学。六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。"(《遗书》，页86)这是他初次阐述"六经皆史"的理论。由此可推断《易教》之作不能早于此年。又《礼教》篇已引及《易教》，因而也有人相信《礼教》一文成于1788年。但《文史通义·内篇一》各文初刻于1795年前后，章氏此诸文写成后或仍有改定。所以即使《礼教》成于1788年，我们也不能因篇中提及《易教》，便断定它的写成必在1788年或更在其前。何况《礼教》一文究竟定稿于何时尚有争议呢？(参看胡适《章实斋先生年谱》，页99)

② 《遗书》，页694。

源"；这是特指校雠之学。所以知此语特指校雠者，因为他在《与孙渊如观察论学十规》(1796)中说：

> 鄙人所业，文史校雠；文史之争义例，校雠之辨源流，与执事所为考核疏证之文，途辙虽异，作用颇同。[①]

《与钱献之书》仅言"疏别著述渊源"，未道及"义例"，可知1778年时章氏治学重点确偏在校雠方面。所以此书最可证明章氏1772—1774年间屡次提及的"《文史通义》内篇三首"，事实上只能向《校雠通义·内篇》中去寻找，而决定不在今本《文史通义·内篇》之中。[②]

《与钱献之书》及《论学十规》两文不但使我们了解章氏心目中怎样划分"文史"与"校雠"，而且也证实了他确是有意识地以"文史校雠"与当时"经学训诂"相抗衡。他自审"不能研究文字"，故不走经学训诂的道路，但却自信他的"文史校雠"与孙星衍的"考核疏证"是殊途同归。为了更进一步说明章氏关于"文史"与"校雠"的划分，我们必须追溯一下《文史通义》

---

① 《遗书》，页639。又《校雠通义·叙》云："校雠之义盖自刘向父子部次条别，将以辨章学术，考镜源流。"(《遗书》，页95)正可和《与钱献之书》中之"疏别著述渊源"及《十规》中之"校雠之辨源流"两语互证。

② 《与钱献之书》中"侈谈班、刘述业"一语也专指校雠之学，即班固的《艺文志》和刘向、歆父子的《别录》、《七略》。《与严冬友侍读》中论"校雠之学"也说"上探班、刘"，可证。惟《十规》又云："鄙人于文史自马、班而下，校雠自中垒父子而下，凡所攻刺，古人未有能解免者。"(《遗书》，页639)因恐读者或据此而疑"班、刘述业"兼指"文史"与"校雠"，则不得不作以下的说明：即章氏以班、刘并举，专指校雠。最明显的如《校雠通义·内篇二·补校汉艺文志第十》云："郑樵校雠诸论，于汉志尤疏略。盖樵不取班氏之学故也。然班、刘异同，樵亦未尝深考。"(《遗书》，页99)章氏论文史则以司马迁与班固相提并论，称之马、班。最明显的如《文史通义·内篇一·书教下》云："史氏继春秋而有作，莫如马、班。马则近于圆而神，班则近于方以智也。"(《遗书》，页4)此种细微分别，关系甚巨，读者幸勿忽之。

的撰写过程。

如果我们根据章氏治学重点的转移，把他的学术发展划成前后两期，则 1783 年也许可以算是一个分水线。他的《校雠通义》已完成于 1779 年，基本上结束了前期。1783 年他有《癸卯通义草》十篇，包括《诗教》、《言公》等主要文字。这才是今本《文史通义》撰写的开始，由此进入了后期。这一分期自然不是绝对的，不应理解为前期仅有校雠而不涉文史，后期只论文史而不顾校雠。前面早已指出，章氏的文史校雠正如戴震的经学训诂一样，在概念上原是一不可分的整体。戴氏治训诂，即所以明六经的"义理"；章氏由校雠入手，也是为了辨文史中的"义例"。此处也必须指出，1783 年时他的整体系统还没有建立起来。他在乾隆六十年乙卯（1795）岁末所撰《跋甲乙剩稿》中说：

> 前此十年为甲辰、乙巳（1784—1785），则莲池主讲。所作亦有斐然可观，而未通变也。[1]

这已在《癸卯通义草》之后，从他后期成熟的眼光来看，则仍"未通变"。但这无妨于我们把 1783 年定为后期的开始。

以前我研究戴震的学术发展，曾发现一个有趣的现象。戴氏虽以训诂考证为世所尊，但他自己却最重视《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》等义理之作。每写一书成，即不胜其踌躇自喜。[2]章学诚草创《文史通义》也留下了类似的心理过程的纪录，值得加以抉发。

1783 年章氏撰成《诗教》、《言公》之后，曾有信给友人说：

> 近日生徒散去，荒斋阒然，补苴《文史通义·内篇》，撰

---

① 《遗书》，页 319。

② 详见本书《论戴震与清代考证学风》。

《言公》上中下三篇、《诗教》上下二篇。其言实有开凿鸿濛之功,立言家于是必将有取。……先以《言公》三篇致邵二云。《诗教》二篇,俟续寄去。足下不可不与闻也。或令人钞去,置之座右。较之《史例》、《校雠》诸篇,似有进矣。[①]

他自许其文"有开凿鸿濛之功",又要友人"置之座右",则得意之情可以想见。尤应注意的是他自认《诗教》、《言公》等篇较《史例》(疑是《史篇别录例议》的初稿)和《校雠》为"有进",更可知他对《文史通义》的评价高于《校雠通义》,而二者撰写的先后也由此略可推断。

1788和1789年是《文史通义》撰述最重要的两年,章氏在这两年也留下了纪录。《跋戊申(1788)秋课》云:

性命之文,尽于《通义》一书。今秋所作,又得十篇,另编专卷。……检视前后,殊少长进,甚滋日暮途长之惧也。[②]

首先要解释的是"性命之文,尽于《通义》一书"这句奇怪的话。我想此语主要似乎应该以《朱陆》篇(1777)开宗明义之言为解:

天人性命之理,经传备矣。经传非一人之言,而宗旨未尝不一者,其理著于事物,而不托于空言也。

这一观念后来在《浙东学术》(1800)中则发展成下面的说法:

天人性命之学,不可以空言讲也,故司马迁本董氏天人性命之说而为经世之书。……故善言性天人命,未有不切于人事者。三代学术,有知史而不知有经,切人事也。……

---

① 《再答周筤谷(震荣)论课蒙书》,见《遗书》,页88。又《癸卯(1783)通义草书后》也说:"若其著述之旨引得自矜臆,随其意趣所至。固未尝有意趋时,亦不敢立心矫异;言惟其是,理惬于心。后有立言君子,或有取于斯焉。"(《遗书》,页325。)此《书后》与《再答周筤谷书》当成于同时,故所流露的喜不自禁之情亦同。

② 《遗书》,页325。

浙东之学，言性命者必究于史，此其所卓也。[1]

“性命”即指“道”而言，章氏不取当时经学家的训诂，另辟由文史以见“道”的途径。（见后）此时章氏已发明了“六经皆史”之说，因此说《通义》所收都是“性命之文”。此《通义》自非《文史通义》莫属。但1788年他的重要文字尚未写出，《礼教》、《易教》是否已完成也还有争议。现在他说“检视前后，殊少长进”，可见此年的思想进展至少不很显著。[2] 但是1789年则大不相同。这一年他在《姑孰夏课乙编小引》中说：

起四月十一，讫五月初八，得《通义·内外》二十三篇，约二万余言。生平为文，未有捷于此者。……殆如梦惠连得春草句，亦且不自知也。此编皆专论文史，新著十一篇，附存旧作二篇。本与甲编同时杂出，特以类例分之。[3]

最重要的文字如《原道》、《原学》、《博约》、《经解》等都成于此时。其他文字可系于此年者尚多，不备举。从“生平为文，未有捷于此者”及从“殆如梦惠连得春草句，亦且不自知也”等语，便可知他这时大有水到渠成之乐。

同年的《姑孰夏课甲编小引》中更有一段极重要的自白：

---

① 此两条均见《遗书》，页15。按：“性命之文”也可有另一种解释。1790年他在《与邵二云论学》中说：“仆则五十又过三矣。古人五十无闻，谓不足畏。所谓闻者，不仅远近称述，知其能文善学而已也。盖必实有可据，于己性命休戚其中，如公输之巧，师旷之聪，举其事即可知其为人。”（《遗书》，页80）这是指发乎真性情的文字。此解与正文所说的“性命”不同，但并不冲突。也许章氏的“性命之文”兼包此两义在内。

② 据前燕京大学藏武昌柯氏的《章氏遗书抄本》题下附注各文撰写年代，则此年（1788）仅有《礼教》而无《易教》，且重要文字均未写成。参看钱穆《中国近三百年学术史》，页421；胡适《章实斋先生年谱》，页95—99。

③ 《遗书》，页325。

余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成其为文史矣。因推原道术，为书得十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史。儒者自误以谓有道在文史外耳。[1]

这段话表面上自谦，其实则十分自负。这时他的《原道》篇已写成，所以自信已由"文史"而见"道"。上一年(1788)他说"性命之文，尽于《通义》一书"，正可与《甲编小引》互相阐证。不但如此，由于《文史通义》的理论系统至此已基本成立，他更深信文史之学相对于"明道"而言，其作用至少与经学相等，甚且过之。因为"六经皆史"，所以《甲编小引》中所谓"儒者自误以谓有道在文史外"，即是对当时经学家(特别是戴震)的一种驳斥。何以知之？请读他在同年或次年(1790)《又与正甫论文》中的话：

马、班之史，韩、柳之文，其与于道，犹马、郑之训诂，贾、孔之疏义也。戴(震)氏则谓彼皆艺而非道，此犹资舟楫以入都，而谓陆程非京路也。[2]

戴震在什么地方说过这句话呢？戴氏在《与方希原书》中说：

事于文章者，等而末者也。然自子长、孟坚、退之、子厚诸君子之为文，曰："是道也，非艺也。"以云道，道固有存焉者矣，如诸君子之文，亦恶睹其非艺欤？[3]

戴氏在此书中特别强调"圣人之道在六经"，故不许马、班、韩、柳之文为"道"之所存。这正是章氏所必争的一个观点，因为它是《文史通义》的宗旨所在。通观1789年前后章氏有关新写成的

---

① 《遗书》，页325。

② 《遗书》，页338。

③ 《戴震文集》，香港，中华书局，1974年，页143—144。

论著的自我评价，我们不难想像他对《文史通义》系统的建立感到多么的兴奋和满足。

1792年章氏撰成《书教》上中下三篇后，又写信给邵晋涵说：

> 近撰《书教》之篇，所见较前似有进境，与《方志三书》之议同出新著。……其以圆神方智定史学之两大宗门，而撰述之书，不可律以记注一成之法。……(袁枢)《纪事本末》，本无深意，而因事命题，不为成法；则引而申之，扩而充之，遂觉体圆用神。《尚书》神圣制作，数千年来可仰望而不可接者，至此可以仰追。岂非穷变通久，自有其会。……而天诱仆衷，为从此百千年后史学开蚕丛乎！[1]

《书教》是《文史通义·内篇一》中最后写成的文字，今本《内篇一》所收易、书、诗、礼和"经解"五题，旨在建立"六经皆史"的大理论，同时更要说明"经之流变必入于史"(亦即《姑孰夏课甲编小引》中所谓"儒之流于文史")。[2] 因此《书教》一文实占有枢纽性的地位。章氏此文迟迟落笔，而文成之后又不胜其踌躇满志之情，至于自称"天诱仆衷"，为千百年后史学开山，这种心情是值得玩味的。

我们追踪了章学诚撰写《文史通义》的整个心理过程之后，今本《文史通义》并不存在于1772—1774年间的结论便更不易动摇了。自1922年胡适据《候朱春浦书》定《文史通义》创始于

---

① 《遗书》，页81。

② "经之流变必入于史"一语见《与汪龙庄书》，《遗书》，页82。此书作于1796年，其中论及《文史通义》尤为自负。"拙撰《文史通义》，中间议论开辟，实有不得已而发挥，为千古史学辟其榛芜。然恐惊世骇俗，为不知己者诟厉。"此节常为近代学者所征引，读者当耳熟能详。

1772年以来,这一论断即成定案。[①] 这是因为字面上的证据太坚强了,几乎使人没有致疑的余隙。本文的考辨即在澄清一个关键性的事实:我们今天所熟知的《文史通义·内篇》事实上要迟至1783年(或稍前一二年)才开始萌芽;1772年的所谓《文史通义·内篇》大概只能是今本《校雠通义·内篇》的某些初稿。这一事实的发现有什么重要性呢?我以为可以从两方面来说:第一是它清楚地呈现出章学诚的学术发展的历程;第二是它大有助于我们对于清代中叶学术风气的认识。

从章氏个人方面说,如果我们接受旧解,认为《文史通义》草创于1772年,即早于《校雠通义》七年(1779),那么章氏的工作程序似乎颠倒了。"校雠"是他的学术基础;通过校雠之学,他才能厘清古今著作的源流,以进而探"文史"的"义例"。最后一步则是由"文史"以"明道"。1772年时他的研究工作不过开始了一年左右,他怎么会一跃而写起《文史通义》来了呢?前面曾指出,这一颠倒的程序和他此时对于学问的看法不合。现在让我简单作一交代。1766年他初次和戴震晤谈,深为其由训诂以通经学的观点所震动,至有"我辈于《四书》一经,正乃未尝开卷"的愧惕。后来他虽然从这一震动中恢复了过来,但对于"空谈义理"之戒则终身守之不敢或失。[②] 他不肯违背自己的性情而勉强走训诂的道路。为了和当时"经学训诂"的风气相抗,他终于选择了"文史校雠"的方向。因此才有1772年"斟酌艺林"(《候朱春浦书》)和1773年"思敛精神为校雠之学"(《与严冬友》)的艰苦努力。《和州志》的修纂更使他有机会在实际研究中发展他

① 胡适《章实斋先生年谱》,页63。

② 详见本书《章实斋与戴东原的初晤》。

的校雠理论。而且即使在后期"文史"阶段，他的"义例"也是在广泛阅读典籍中逐步发展出来的。"六经皆史"的大理论便得力于1788年开始编纂《史籍考》。而《史籍考》本身也是一种规模浩大的"校雠"工作，不过是为毕沅代编而已。他在1788年《与孙渊如书》中曾明说："为中丞编《史籍考》，泛览典籍，亦小有长进；《文史通义》庶可借是以告成矣。"[①] 果然，第二年(1789)《文史通义》的中心文字便大量涌现了。现在我们发现了《校雠通义》的撰写早于《文史通义》约十年之久，章氏的成学程序已怡然顺理，更无窒碍难通之处。他的治学重点早期偏于"校雠"，后期偏于"文史"，也由此可定。

就乾嘉的学风而言，这一事实的澄清则更有力地说明了"道问学"的精神笼罩一世，虽豪杰之士莫能自外。章氏论戴学有云：

> 戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理。其说深探本源，不可易矣。[②]

章氏虽然在反抗"经学训诂"上表现了大无畏的勇气，但是他持以相抗的"文史校雠"却依然落在道问学的模式之内。戴震由训诂而通经以明道，章氏则代之以由校雠而通文史以明道，如是而已。

近代学人论戴震与章学诚所代表的乾嘉之学往往强调其现代精神。从某些方面说，这一观察确有根据。但是我们也必须记住，乾嘉学者包括戴、章两人在内，毕竟生活在传统社会尚未解体之前；因此他们也不可能完全摆脱传统的思想格局。在考

---

① 《遗书》，页335。参看本书《章实斋的史学观点之建立》。

② 《书朱陆篇后》，见《遗书》，页16。

辨章氏"文史校雠"的过程中，我连带发现了一个有趣的现象，即变相的道统意识依然存在于号称"实事求是"的乾、嘉学者的心中。现在让我对这一问题略作讨论，以结束这篇文字。

乾嘉经学家都接受一个基本假定，即道在六经，而六经则是由古代的语言文字所构成。因此明道必须从研究训诂开始。如戴震说得最清楚，"经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。"[①] 与此相随而来的还有另一个共同假定，即"汉人去古未远"，其训诂较能得六经语言的本意。因此许慎《说文解字》和郑玄的经注成为一时的显学。经学家也往往以"汉学"为标榜。但他们一方面坚持只有通过经学训诂才能"明道"，另一方面又指斥宋儒"凿空言理"，并误以释氏之道为孔、孟之道。这无疑是在向宋儒(程、朱)争道统。据章学诚所引戴震平时的口谈："自戴氏出，而朱子侥幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替。"[②] 又《答邵二云书》云：

> 戴氏……腾之于口，则丑詈程、朱，诋侮董、韩，自许孟子后之一人。……以仆所闻，一时通人，表表于人望者，有谓"异日戴氏学昌，斥朱子如拉朽"者矣。[③]

戴震究竟有没有说过这些话，我们已无从确定，但当时"汉学家"中曾流行过这种议论，大概是事实。从学术思想史的观点说，这种议论自然毫无意义，但可见确有一部分人相信清代的经学训诂已足以取代程朱的道统。

章学诚毕生持"文史校雠"与戴震的"经学训诂"相抗衡，也

---

① 《与是仲明论学书》，收在《戴震文集》，页140。但所引末句在原书中，标点有误，已改正。

② 《书朱陆篇后》，《遗书》，页16。

③ 《遗书》"佚篇"，页645。

有一种争道统的意识在暗中作祟。所以《原道》一文成为《文史通义》中画龙点睛之笔。戴震屡言"道在六经"，惟训诂足以明之。章氏则创为"六经皆史"之说，于是夺六经之道而归于史。章氏对于《文史通义》各重要篇章的撰述每若不胜其自珍自惜之情，正是由于他自信发千载之复，得见"道"之本源。他重视后期的《文史通义》过于前期的《校雠通义》则因为"校雠"尚是奠基工作，今本《文史通义·内篇》才是建立在"校雠"之上的七宝楼台。《诗教》上下篇成于1783年，其自注中屡引及《外篇校雠略》诸文，似乎即是《校雠通义》未遗失前的初稿。可见《校雠通义》本名《校雠略》，一度列为《文史通义》的《外篇》。不过《校雠略》称为《外篇》也许是1783年《诗教》、《言公》诸文写成以后才改定的。在此以前，我们并未发现他别有《文史通义·内篇》(除了《朱陆》一文以外)。无论如何，《诗教》的自注可证"校雠"先于"文史"，并且是《文史通义·内篇》立说的根据，正如"训诂"之于"经学"。今本《校雠通义·内篇第一·原道》在初稿则称作"著录先明大道"，这似乎表示他在校雠的阶段已"志在闻道"了。这和戴震早期的学术路向几乎如出一辙。[①]《校雠通义·内篇第二·宗刘》也特别值得注意。乾嘉的经学训诂奉许慎、郑玄为宗师，号称"汉学"，而章氏的文史校雠则立足于刘向、歆父子的业绩之上，也恰好是汉人之学。章氏并不标榜"汉学"以与"宋学"争衡，但他特倡刘、班校雠，则非出于偶然，恐不免有与许、郑训诂暗中争胜之意。1796年他初刻《文史通义》中《易教》、《诗教》、《书教》等篇，寄呈朱珪，并附有长函，其末节曰：

---

① 见戴震《与段若膺论理书》，收在《戴震全集》第一册，北京，清华大学出版社，1991年，页213。

近刻数篇呈诲，题似说经，而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经，以为有意争衡，此不足辨也。戴东原之经诂可谓深矣，乃讥朱竹垞氏本非经学而强为《经义考》以争名，使人哑然笑也。朱氏《经义考》乃史学之支流，刘、班《七略》、《艺文》之义例也，何尝有争经学意哉！且古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉！小子不避狂简，妄谓史学不明，经师即伏、孔、贾、郑只是得半之道。《通义》所争，但求古人大体，初不知有经史门户之见也。[①]

这一段话，涵义极其丰富，兹略作疏证如下：第一，章氏《文史通义》内篇诸文，时人已说他有意与戴氏争经学。他认为这是误解，因为此诸篇"题似说经，文实论史"。他诚然不是"争经学"，但并不能否认他是在"争"。第二，他承认戴氏"经诂深矣"，却讥其不识史学。这是他自 1773 年以来对戴氏的一贯批评。[②] 此处他明引"刘、班义例"，即所以驳戴氏"经诂"不足尽恃，其以"校雠"抗"训诂"之意至为明显。第三，他说古无经史之分，表面上诚似非争"经学"。但我们只要想到他的"六经皆史"之说，便可知他实在已将"经"变为"史"的一部分，此可谓"不争之争"。更重要的是"史学不明，经师即伏、孔、贾、郑只是得半之道"那句话。此语是项庄舞剑，意在沛公，即戴氏不解史学，最多不过能得"道"的一半而已。第四，末语自承"《通义》所争，但求古人大体"。此"古人大体"四字非泛泛之语，其出处在《庄子·天下篇》："后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下

① 《上朱中堂世叔》，见《遗书》，页 315。

② 即《记与戴东原论修志》所云："戴君经术淹贯，名久著公卿间，而不解史学。"见《遗书》，页 128。

裂。"《文史通义》中时时引之。换句话说，所"争"即在"道"之全体。

经过以上的分析，如果我们说章氏撰《文史通义》，其中存在着与经学家（特别是戴震）"争"道统的潜意识，恐怕不算是过甚之词吧。

外　　篇

一、戴震的《经考》与早期学术路向

——兼论戴震与江永的关系

戴震的《经考》五卷和《经考附录》七卷为孔刻《戴氏遗书》所未收，故读者甚少。《经考》五卷后来收在南陵徐氏的《鄦斋丛书》里，因此尚受到学者的注意。[1] 《经考附录》七卷则知者更少，直到1936年《安徽丛书》刊行第六期，始据抄本影印，与《经考》五卷一并收入《戴东原先生全集》中。《戴氏全集》虽标明民国二十五年(1936)印行，但卷首胡朴安和许承尧的两篇序文都是在民国二十六年一月撰写的。所以《全集》的出版事实上正值抗战军兴之际。自1937年以至今日，中国学术界对乾嘉诸大师的兴趣已不及以前浓厚；兼之，《安徽丛书》本《戴氏全集》流传有限，故《经考》与《经考附录》始终在若存若亡之间，未能引起广泛的注意。胡适之先生晚年治戴学甚力，但目光所注惟在《水经注》一案，我曾遍查《胡适手稿》十集，未见适之先生提到此两书，则他可能根本没有机会细看全集本。近年来治清代学术思想史

---

① 见胡适，《戴东原的哲学》，商务，1927年，页22；梁启超，《戴东原著述纂校书目考》，收入《近代中国学术论丛》，香港崇文书店，1973年，页253—254。

的人，只有杨向奎参考过《经考》和《经考附录》，但所言亦极简略。[①] 所以一般而言，这两本著作在东原一生的成学过程中究竟占据何种位置，尚未获得比较深入的检讨。本文撰写之际，手头并无原书，征引悉本之以前读书笔记。故讨论不仅不能全面，而且恐尚多谬误，详细补正，惟有俟诸异日。

（一）《经考》与《经考附录》

关于此两书之来历，许承尧记之甚详，兹摘录于下：

> 戴东原先生著有《经考》五卷，近年南陵徐君积余假福山王氏天壤阁传抄本刻之，无序跋。卷首仅"休宁戴震记"五字。卷尾题云："是书从河间纪先生处借录，经余姚邵二云手校一过，无甚讹误矣。乾隆己丑九月十八日益都李文藻记于京城虎坊桥北百顺胡同寓舍。"又另行题："甲子八月据李南涧原本重校正。"是东原先生著有《经考》五卷，虽不见于先生《年谱》所列著作中，而已灼然无疑。因段若膺作《年谱》于先生晚年事特详。其中年以前事，如从江慎修先生读书不疏园皆不著，似本不能尽知也。承尧所得是书共七卷，题曰：《经考附录》，不著撰人姓名。然按其体例与《经考》同，皆博引众说，间加按语。其按语之精审严密亦同。以二书互校，则《附录》者乃补《经考》所未备，而为之疏通证明。承尧以为此二书皆先生早年治学时札记之书，在先生未视为要籍，故段氏未之闻耳。承尧得此书时共三册，二巨册为《经考附录》，一为先生所撰《屈原赋注》之首册，皆乾隆

① 杨向奎，《中国古代社会与古代思想研究》，上海，1964年，下册，页920—922。

时写本，皆湖田草堂旧藏，皆有墨印匡格。其匡格之尺寸大小亦同。《屈赋注》只有不疏园刊板，微波榭未重刊，见《年谱》。此首册前无卢学士序，写极精工，当为不疏园初写本无疑。则此《附录》二册亦出不疏园同时写本无疑矣。湖田草堂藏书皆咸丰乱后得之，其由不疏园流转而出，揣之近理。且《经考附录》书题起有三、四二字，而一、二缺。就《经考附录》自卷一至卷七完全无缺，则所缺一二两册，其必为《经考》又无疑。[①]

据许承尧此跋，则《经考附录》七卷发现尤晚，无怪乎知其书者之少也。

至于两书之撰述时期，罗更校记云：

> 赝孔安国书传条[②]谓"钱编修晓徵尝与予论及此。"考先生与钱大昕相识在乾隆二十年乙亥入都以后，时先生三十三岁。而《大戴礼记》目录后语二作于乾隆丁丑孟夏，又后于乙亥两岁。《大戴》后语二云："今春正月卢编修召弓以其校本示余，又得改正数事。公冠篇讹为公符。"[③]今按《家语》赝本袭《大戴》记条有史绳祖引公冠篇语，公符即作公冠。[④]是先生此书虽为早年治经时札记之书，而其写定尚在丁丑三十五岁以后也。[⑤]

按：罗更校记中有一小错，即谓东原初识钱竹汀在乾隆乙亥(1755)。此盖误从段玉裁的《戴东原先生年谱》。东原入都之年

① 见《经考附录》跋，《安徽丛书》第六期，1936年，页1a—2b。

② 见《经考附录》卷二，页75b—76a。

③ 见《戴震文集》，赵玉新点校，香港中华书局，1974年，页17—18。

④ 见《经考附录》，卷四，页19b。

⑤ 《经考附录》校记，页9a—b。

共有两说：洪榜《戴先生行状》谓“先生于乾隆乙亥岁北上京师。”[1] 而王昶《戴东原先生墓志铭》则云：

> 余之获交东原盖在乾隆甲戌之春，维时秦文恭公蕙田方纂《五礼通考》，延致于味经轩，偕余同辑“时享”一类，凡五阅月而别。[2]

钱大昕自订《年谱》亦言：

> 乾隆十九年甲戌，年二十七岁。是岁移寓横街，撰次《三统历术》四卷。无锡秦文恭公，邀予商订《五礼通考》。休宁戴东原初入都，造寓谈竟日，叹其学精博。明日言于文恭公，公即欣然与居士（按：竹汀自称）同车出，亲访之，因为延誉，自是知名海内。[3]

钱宾四师据此两条定东原入都在甲戌（1754），并谓王钱两人皆事属亲历，不容有误。[4] 其说至确。而且东原之识竹汀、述庵都与《五礼通考》之编纂有关，竹汀复于是年有迁居之事，更不易记错。由于段编《戴谱》权威性甚高，恐学者或不免疑惑，特再为郑重揭出之如上。[5]

罗更校记谓《经考附录》为早年著作，而写定尚在丁丑（1757），此说大致可信。梁任公先生考订《经考》撰述年代，结论亦复相同。其言曰：

---

① 见《戴震文集》附录，页255。

② 同上，页260。

③ 钱大昕，《竹汀居士自订年谱》，崇文书店，1974年，页12。

④ 钱穆，《中国近三百年学术史》，商务，1937年，上册，页316。

⑤ 许承尧跋《经考附录》云：“因段若膺作《年谱》，于先生晚年事特详。其中年以前事，如从江慎修先生读书不疏园皆不著，似本不能尽知也。”（页1a）惟许氏序《东原全集》虽明知王昶撰《墓志铭》谓东原甲戌入都，而仍从段《谱》作乙亥（页3a—b）。此即是过分推崇段《谱》权威性之一显例。

此书殆作于早年。卷四"《大戴礼记》八十五篇"条下，有按语题"乾隆丁丑夏东原氏记"。丁丑为乾隆二十二年，先生三十五岁。大抵全书皆丁丑前后作也。[1]

据我的印象，《经考》和《经考附录》中虽有东原丁丑改笔，但大体写定尚在入都以前；此可证之于《与是仲明论学书》。段玉裁编《东原文集》系此书于癸酉(1753)。然考之《舜山是仲明先生年谱》，此书殆作于己巳(1749)或庚午(1750)，[2] 而《经考》草创则犹在其前。故东原《与是仲明书》开首便说：

仆所为《经考》，未尝敢以闻于人，恐闻之而惊顾狂惑者众。[3]

这里《经考》两字是书名，并非经学考证的泛称。《与是仲明书》有下面一段有名的说法：

仆闻事于经学，盖有三难：淹博难，识断难，精审难。三者，仆诚不足与于其间，其私自持，暨为书之大概，端在乎是。前人博闻强识，如郑渔仲、杨用修诸君子，著书满家，淹博有之，精审未也。

今查此说全本之《经考》。《经考》云：

宋吴棫才老始作《韵补》……明杨慎用修又增益之……余谓凡著述有三难：淹博难、识断难、精审难。二家淹博有

---

① 梁启超，《戴东原著述纂校书目考》，页 253—254。

② 《舜山是仲明先生年谱》(无撰人，有金吴澜 1887 年跋)，页 43a 及 45b。参看钱穆，《中国近三百年学术史》上册，页 312。

③ 《戴震文集》，页 139。按点校者赵玉新于"经考"之旁未加~~~书号，足见误认《经考》为经学考证之泛称也。又按《经考》与《经考附录》，诚如许承尧所云："皆博引众说，间加按语。"梁任公亦谓《经考》"所记，诸经皆遍。每条皆录前人之说，末加按语，亦有并无按语者。盖随时劄记作为资料，实长篇(按："篇"当作"编")之体也。"(《戴东原著述纂校书目考》，页 253)而东原《与是仲明书》竟谓是书"未尝敢以闻于人，恐闻之而惊顾狂惑者众"。实难免大言欺人之诮。

之，识断、精审则未也。[1]

可见三难之论东原已先于《经考》中发之；及写《与是仲明书》时，不过易吴才老之例为郑渔仲而已。

总之，以《经考》与《经考附录》校之《东原文集》，可以肯定这两部书基本上是东原入都前的作品。（尚有他证，见后文。）其撰述时代之下限大约在丁丑，而上限则不易确定。但至少己巳、庚午已成卷帙。因为即使依段编《戴集》言《与是仲明书》撰于癸酉，其时是仲明已闻东原有《经考》一书而欲索阅，则《经考》在东原学友中或已颇有口碑也。由是言之，此二书实为考论东原早年学术见解的最好材料。

（二）戴东原之早期学术路向

近代研究东原的学者虽都同意他的思想发展分为前后两期，而以丁丑（1757）为其分水岭，但仍有说法不同的两派。梁任公与胡适之两先生据戴望《颜氏学记》，以为东原丁丑游扬州以后与清初颜、李思想有接触，遂发展出此后反理学的理论。[2] 钱宾四师则谓东原受颜李影响，其说无据；并考定东原游扬识惠定宇后，议论始变。[3] 两派相较，钱说后出而得其实。[4] 余读《经考》与《经考附录》，发现东原后期思想的发展大致都可在此早期

---

① 《经考》卷三，"古音叶韵"条，页21a。

② 梁启超，《戴东原哲学》，收入《近代中国学术论丛》，页194—195；胡适，《戴东原的哲学》，页22—26。

③ 钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页318—322。

④ 稍后论东原思想者多注意惠定宇之影响，不复远溯之颜、李。见侯外庐主编，《中国思想通史》，第五卷，北京，1958年，页412—414；杨向奎，前引书，下册，页918—919。

作品中得其根源，而东原未入都以前的学术路向亦因此两书而益为清晰。兹略事征引并加推论如次。

东原乙亥(1755)有《与方希原书》曰：

> 诸君子之为道也，譬犹仰观泰山，知群山之卑；临视北海，知众流之小。今有人履泰山之巅，跨北海之涯，所见不又悬殊乎哉？……圣人之道在六经：汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉跨北海之涯，可以言水；二人者不相谋。天地之钜观，目不全收其可哉？[①]

又同年《与姚孝廉姬传书》云：

> 先儒之学，如汉郑氏，宋程子、张子、朱子，其为书至详博，然犹得失中判。其得者，取义远，资理闳，书不克尽言，言不克尽意；学者深思自得，渐近其区；不深思自得，斯草秽于畦而茅塞其陆。其失者，即目未睹渊泉所导，手未披枝肄所歧者也；而为说转易晓，学者浅涉而坚信之，用自满其量之能容受，不复求远者闳者。故诵法康成、程、朱，不必无人，而皆失康成、程、朱于诵法中，则不志乎闻道之过也。诚有能志乎闻道，必去其两失，殚力于其两得，既深思自得而近之矣，然后知孰为十分之见，孰为未至十分之见。[②]

据此，则东原以义理推尊宋儒，以名物制度推尊汉儒，其意态是非常鲜明的。今按《经考》有"理明义精之学"一条，备引程子、张子、朱子、黄泽诸家之说，惟未加按语。[③] 然推其意固似以"理明

---

① 《戴震文集》，页144。

② 同上，页142。

③ 《经考》卷五，页7a—8a。

义精"许程、朱诸子。这与他在1769年为余古农(仲林)写《古经解钩沉序》时的态度恰成强烈的对照。《序》云:

> 后之论汉儒者,辄曰故训之学云尔,未与于理精而义明。则试诘以求理义于古经之外乎?若犹存古经中也,则凿空者得乎?[①]

其实东原在这里正是用他中年以后的见解来否定《经考》时代的自己。《经考》中颇有凿空说经,为程、朱辩护的地方,东原在"二程子更定《大学》"条中说:

> 自程子发明格物致知之说,始知《大学》有阙文。凡后儒谓格物致知不必补,皆不深究圣贤为学之要而好为异端,其亦谬妄也矣![②]

程、朱一派的格物致知论,其经典上之根据厥在《大学》一篇。而此后陆、王一派之反对程、朱者亦无不从《大学》入手。故朱子自言其于《大学》,亦如司马温公之于《通鉴》,盖"平生精力尽在此书"。[③] 其《格物补传》一文,虽仅寥寥百余字,实为哲学史上划时代的文献。而象山高弟杨慈湖(简)则谓《大学》所言为学次第失之支离,疑非圣人之言;王阳明复疑朱子《大学章句》非圣门本旨,格物一章亦无缺传可补,因此亟亟以恢复《大学》古本为念。自南宋以迄清代,学者之为尊朱、尊陆,大抵可视其人对《大学》之态度而判。今东原于此点,意态极为斩截,是其早年服膺朱子"道问学"之教之显证;《与是仲明书》于前引"三难"之后继云:

---

① 《戴震文集》,页146。

② 《经考附录》,卷四,页21a。

③ 《朱子语类》(台北正中书局影印本,1962年),卷十四,《大学一》,《纲领》,第一册,页472。

别有略是而谓大道可以径至者，如宋之陆、明之陈、王，废讲习讨论之学，假所谓"尊德性"以美其名，然舍夫"道问学"，则恶可命之"尊德性"乎？

这尤其是东原早年宗主程、朱而排斥陆、王之一种明确的表示。

《经考附录》"变乱《大学》"条末有一段很长的按语，更可以说明东原入都以前的思想倾向。其言曰：

按《大学》明明德、新民，是为修己治人两大端。然而析理有未精，则所以修己治人者胥不免于差谬，故更言止至善。虽若上二者要其终，实为上二者正其始也。必析理极精，知其至善而止之，然而能得止，而明明德、新民可以不至于或失。此三纲领下即接知止一节之故。若所以知止之功，此尚未言。待八条目中格物致知乃详之。《大学》之格物、致知即《中庸》之明善、择善，孟子之尽心、知性、知天。古圣贤穷理精义实事也。其曰知所先后、曰知本者，则又为下学言之。欲其知先治己而后治人，先明明善而后能诚身耳。此所知者止是为学次第，非如格物致知之知，主乎理精义明也。董氏诸人于程子、朱子格物致知之说初未有得，遂谓《大学》无阙文，而欲以"知止"至"则近道矣"及"听讼"节为格物致知之义，其亦谬矣。夫古人之书不必无残阙；知其有阙而未言者，则书虽阙而理可得而全。苟穿凿附会，强谓之全书，害于理转大。读古人之书，贵心通乎道；寻章摘句之儒徒滋异说以误后学，非吾所闻也。[1]

此节所言极不类东原入都以后之论学观点。兹择其要点分解如下：东原晚年颇抨击程、朱理学，固无论矣，即乙亥(1755)与方希

---

[1] 《经考附录》卷四，页22b—23a。

原、姚姬传两书，亦谓程、朱之学得失中判。今此文则趋随程、朱，唯恐或失。如从程、朱之易"亲民"为"新民"及坚谓《大学》有阙文，皆可证。此其一。东原己丑(1769)撰《古经解钩沉序》颇不以讲"理精义明"之学为然，而此文则屡言"穷理精义"或"理精义明"。这是东原入都前后在思想上一个绝大的转变。此其二。东原乙酉(1765)《题惠定宇先生授经图》曰：

> 言者辄曰："有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于义理。"此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。[①]

足见东原此时已不复承认宋人义理有当于圣贤之本旨，因其凿空得之，而不由故训也。以此校之《经考附录》所言"书虽阙而理可得而全"，"读古人之书，贵心通乎道；寻章摘句之儒徒滋异说以误后学"云云几不能令人遽信系出自同一人之手笔。此其三。

"变乱《大学》"条按语中提及"董氏诸人于程子、朱子格物致知之说初未有得"，考之上文，盖指董槐、朱彝尊等人。反对程、朱《大学》有阙文之说，实以董槐为最先。东原引黄震之言曰：

> 辛酉岁见"董丞相槐行实"载此章，谓经本无阙文，此特错简之厘正未尽者尔！[②]

东原引文在《黄氏日抄》卷二十八。槐字庭植，嘉定六年(1213)

---

① 《戴震文集》，页168。

② 《经考附录》卷四，页21a—b。

进士，尝从朱子弟子辅广问学，《宋史》卷四一四有传。自此以后，下及清代，附和董氏者代有其人。日人海保渔村《大学郑氏义》卷一曰：

> 矩堂董氏槐始谓〔经本无阙文〕。……叶梦鼎、车若水、黄震、王柏、吴澂、景星、王巽卿、王祎、宋濂、方孝孺、郑济、郑濂、程敏政、蔡清、都穆、顾炎武、赵翼、袁枚辈哄然附和之，虽有小异，要皆董本之学也。[①]

海保氏所开列名单已甚可观，而仍不尽，如东原所举朱彝尊即不在其内。[②] 今东原独排众议，一以程、朱为准，而所持之理由复不在训诂校勘，而在义理，则其早年奉膺程、朱之情不亦居可见乎？

东原初入都，尝与姚姬传论及"十分之见"，今人颇多称引其说者。东原之言曰：

> 凡仆所以寻求于遗经，惧圣人之绪言暗汶于后世也。然寻求而获，有十分之见，有未至十分之见。所谓十分之见，必征之古而靡不条贯，合诸道而不留余议，钜细毕究，本末兼察。若夫依于传闻以拟其是，择于众说以裁其优，出于空言以定其论，据于孤证以信其通，虽溯流可以知源，不目睹渊泉所导；循根可以达杪，不手披枝肆所歧，皆未至十分之见也。[③]

此节议论是东原讲考据方法至精至严之说，然实从朱子来。《朱子语类》卷十五云：

---

① 转引自麓保孝，《大学を中心とし す ろ宋代儒学》，《支那学研究》第三编（1933年6月），页18。

② 见《经考附录》卷四，页22a。

③ 《戴震文集》，页141。

格物须是穷尽得到十分，方是格物。

物有十分道理，若只见三二分便是见不尽。须是推来推去，要见尽十分方是格物。既见尽十分便是知止。

致知格物，十事格得九事通透，一事不通，不妨。一事只格得九分，一分不透，最不可。[①]

《语类》卷十八又云：

所谓格物者，常人于此理或能知一二分，即其一二之所知者推之，直要推到十分，穷得来无去处，方是格物。[②]

朱子讲"十分"乃就致知格物而泛言之，东原则移之以论经学考据。就规模与气魄言，东原虽逊朱子；但正因东原"格物致知"之范围较狭，其专精之处亦转有超出朱子以上者。故以东原较之朱子，一方面固显见为儒家致知世界之退缩，而另一方面则亦可说是儒家"致知格物"论之具体化与落实化。东原晚年颇斥程、朱理欲之辨，故友生多谓其反朱而不悟其学即出于朱子"道问学"之教。当时惟一章实斋能识其思想之来历。善乎实斋之言曰：

今人有薄朱氏之学者，即朱氏之数传而后起者也，其与朱氏为难，学百倍于陆、王之末流，思更深于朱门之从学。充其所极，朱子不免先贤之畏后生矣。然究其承学，实朱子数传之后起也，其人亦不自知也。

又曰：

戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言

---

① 分见《朱子语类》卷十五，《大学二》，经下各条。（第一册，页513、531、549。）又段茂堂尝记东原之语曰："知得十件，而都不到地，不如知得一件，却到地也。"（《年谱》，见《戴震文集》附录，页248。）此亦明是承朱子之教。

② 《朱子语类》，第二册，页713。

理，其说深探本源不可易矣。顾以训诂名义偶有出于朱子所不及者，因而丑贬朱子，至斥以悖谬，诋以妄作。且云自戴氏出，而朱子徽幸为世所宗已五百年，其运亦当渐替。此则谬妄甚矣。[1]

实斋未见东原《孟子字义疏证》，其所闻东原排朱之论皆得之口传，故仅知东原以名物训诂贬朱，而未深晓东原实欲以义理夺朱之席也。[2]

今读《经考》与《经考附录》，则东原早年无论义理、考证皆不背朱子之教，益可证实斋谓东原学术得之朱子道问学者，洵为巨眼卓识也。《经考附录》"先后天图"条按语云：

> 按朱子《易学启蒙》载伏羲先天、文王后天诸图。其图传自邵康节。……凡图特以释理，使学者易寻者耳。不知者妄意伏羲曾为是图，文王曾为是图，而目彖象说卦若因图为之说者，则大惑矣。[3]

朱子《易学》，颇袭陈抟、邵雍之说，最为清儒所訾议。清初黄宗羲、宗炎兄弟、朱彝尊、毛奇龄、胡渭诸人皆力辨《易》图出于道流，盖即所以排朱，东原固知之甚悉。今观东原此条，则其意显在为朱子开脱。又《经考》卷一"《易》取变易之义"条，东原按语曰：

> 按《易》之名惟取变易之义。故曰营而成，易谓之变也。

---

① 章学诚，《文史通义》，北京，1956年，页55及58。

② 但同时姚姬传尝曰："戴东原言考证岂不佳，而欲言义理以夺洛、闽之席，可谓愚妄不自量力之甚矣！"（《惜抱尺牍》六，引自胡适，《戴东原的哲学》，页100）姬传评语之是非，姑不置论，然实深得东原之隐情也。实斋晚年（1797）与姬传有过从，或于东原之学术心理所见益深，亦未可知。参看胡适，《章实斋年谱》，上海，1933年，页125。

③ 《经考附录》卷一，页22a。

变易之义足以尽之。朱子兼交易为言，就成卦以后图位明之耳。变易中能兼交易。圣人命名只归于一。汉人谓一名而含三义者，尤疏远。[①]

东原此处略有不同意于朱子之处，然仍维护朱子，谓"变易中能兼交易"，而于汉儒"一名含三义"之说则讥评甚苛。又朱子《周易本义》，尤为后儒集矢之所在，而东原复解之曰：

又按宋宝祐中克斋董楷正叔纂《周易传义附录》，纷乱朱子《本义》元本，实始于此。[②]

其苦心护朱如此。清初阎若璩百诗著《四书释地》，欲在考证上补朱子之不足，以支持朱子的义理。故其后江藩谓百诗《释地》意在"曲护紫阳"。[③] 今读《经考》，知东原早年学术亦是此一路。然东原不仅为一经学家，且复为一思想家，其学与思皆与年俱进。极其所诣，卒非朱子之藩篱所能限。

东原论学见解虽有早年与中年以后之不同，然其后期思想中之若干中心观念在《经考》中亦已略见端倪。王鸣盛曾对惠栋与戴震作过如下的比较。他说：

方今学者断推两先生，惠君之治经求其古，戴君求其是，究之，舍古亦无以为是。[④]

"舍古亦无以为是"之说，其是非姑置不论，但东原治经"求其是"，则确乎可信。王鸣盛的话必须用东原晚年《与某书》加以注释。《与某书》曰：

治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉

---

① 《经考》卷一，页 3a。

② 同上，卷一，"宋儒复《易》古本"条。页 19b。

③ 江藩，《汉学师承记》（万有文库本），第二册，页 58。

④ 见洪榜《戴先生行状》，《戴震文集》附录，页 255。

儒故训有师承，亦有时傅会；晋人傅会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失。[①]

此处"志存闻道，必空所依傍"一语正是东原一生论学之根本精神之所寄。东原晚年不复为朱子所囿，而在思想上自出手眼，亦从"空所依傍"四字而来。东原治经，力戒凿空，不存汉、宋时代之见，《经考》中屡屡言之。"比月书日食"条云：

按日食后越五、六月皆可再食，无比月频食之理。……说者或援汉高帝及文帝时两频食证古或有之。以推步上考高帝三年十一月甲戌合朔入食限，十二月癸卯合朔不入食限。而《汉志》误以甲戌为十月晦，癸卯为十一月晦，汉人历法之疏如是。又考文帝三年十一月丁酉合朔入食限，十二月丁卯合朔不入食限。《汉志》亦如前。此非空言说经所可知也。[②]

东原精于历法，故能抉汉人之失，此条极可见其并不惟汉是从。且东原持后世进步之历法以治古经，诚合乎近世所谓"以科学方法整理国故"，故王鸣盛谓东原治经但"求其是"，殊为知言。然王氏"舍古亦无以为是"一语，则嫌其过于调停，而未必有当于东原论学之渊旨也。

与此条相类者尚有"周正朔"一条。其言曰：

按夏时、周正，其说甚异，实由程子假天时以立义一语，尹氏、胡氏、蔡氏缘之，而议论滋纷矣。程子曰："周正非春

---

① 《孟子字义疏证》，何文光整理，北京，1961年，页173。

② 《经考》卷五，页45b—46a。

也。"夫谓周正月非夏时之春则可，谓周正月周不谓之春则不可。吾友吴行先告余曰："程子及胡氏之意，周虽改正朔，而周正月之非春，虽周亦谓之冬，不谓之春。"……余曰：……以周人言，商、周改月如梓慎(英时案：《左传》昭公十七年梓慎曰："火出于夏为三月，于商为四月，于周则五月。")以汉人言商、周改时如陈宠，(英时案：《后汉书》卷七十六本传陈宠引《时令》谓十一月"天以为正，周以为春"，十二月"地以为正，殷以为春"，十三月"人以为正，夏以为春。")皆明据也。后儒去古弥远，历不可得见，又未能坐知千岁日至，徒以空言说经，往往失之。凡立言者慎之又慎，有疑则阙，毋凿说，毋改经，其斯为今日读书之法典欤！[①]

此条按语最可见东原在方法论上的谨严。"后儒去古弥远"一语亦正与乾、嘉考据学者所谓"汉人去古未远"之论相桴鼓。所不同者，东原并不盲从汉儒而已。又此条于宋儒之空言说经颇有微词，盖可视为晚年《与某书》中批评宋人治经"恃胸臆为断"之滥觞，惟下语不似后期之严峻耳。

《与某书》谓"汉儒故训有师承，亦有时傅会。"此意东原亦先于《经考》中发之。《经考》"尔雅"条云：

按释诂最古，释言、释训似后人附益，然皆不足深据。……然今所见传注莫先《毛诗》，其书又在《尔雅》后。……[其他]毛氏误用《尔雅》者尚多可证。《尔雅》非本今所见之传注；若《说文》视《尔雅》、《毛诗》，固最后，沿袭处多，要亦各有师承。《尔雅》以衣涉水为厉，繇带以上为厉。《说文》砅履石渡水也，引《诗》深则砅亦作濿。《诗》又以淇梁、淇

① 《经考》卷五，页20a—22b。

厉、淇侧并称。厉者不成梁之名。此字《说文》得其传,《尔雅》乃失其传。逐字推求,遽数之不能终其物。用此见汉人之书就一书中有师承可据者,亦有失传傅会者,在好学之士善辨其间而已。①

按:东原于《尔雅》一书用力甚深,早岁著有《尔雅文字考》十卷,惜未刊行。其《自序》曰:

余窃谓儒者治经,宜自《尔雅》始。取而读之,殚心于兹十年。……夫援《尔雅》以释《诗》、《书》,据《诗》、《书》以证《尔雅》,由是旁及先秦已上,凡古籍之存者,综核条贯,而又本之六书、音声,确然于故训之原,庶几可与于学,余未之能也。偶有所记,惧过而旋忘,录之成帙,为题曰若干卷《尔雅文字考》,亦聊以自课而已。②

今《经考》所存有关《尔雅》诸条,殆即当时"偶有所记"之一部分。东原论故训并不存愈古愈是之偏见,故于《尔雅》与《说文》之得失皆逐字逐义以求。足征东原谓汉儒故训有师承亦有傅会,确有坚强之根据,而所谓"志存闻道,必空所依傍"者,亦东原早年即已具有之治学精神也。

东原平生论学尚有一中心观念,即所谓训诂明而后义理明是矣。此观念亦东原早年治学所深造自得者,非必有取于他人也。前引"尔雅"一条已可说明东原之重视训诂。而态度尤明显者则在《经考附录》中论"易、彖、象三字皆六书之假借"一条。此条先引各家之说,如张子之日月为易,陆佃之蜥易,吾邱衍之彖象皆假畜兽,黄宗炎"易取象虫,其色一时一变",以及王弘撰谓

① 《经考》卷五,页50b—51b。

② 《戴震文集》,页44。

"古篆文，易从日从月"等之说法。东原评曰：

> 按六书之假借，《说文》序云："本无其字，依声托事，"是也。凡六书之字，古人谓之名。名者声之为也。既已声名之，从而为之字。假借者本为（英时按：当是"无"字之误）其字而假他字以寄是名者也。或两名声同，则为同声之假借。上古但有语言，未有文字；语言每多于文字，亦先于文字。事物之变换迁移谓之易，此一名也。蜥易之为物，以双声名之，此又一名也。未立蜥易字之前，不可谓无变易之语。专就蜥易傅会变易之义，可乎？易之为变易，象之为像，无涉于虫兽。说者支离穿凿，由六书不明，不知假借之说耳。日月为易尤谬。……[1]

此番议论，纯从文字学之观点出发，实为由训诂以明义理之最具体之例证。近人阐述东原此一论点，往往根据《与是仲明论学书》、《题惠定宇先生授经图》及《古经解钩沉序》诸文。《题授经图》撰于乙酉(1765)，《经解序》撰于己丑(1769)，而《与是仲明书》，段玉裁《东原年谱》又误系之丁丑(1757)，[2] 颇似东原此论乃甲戌(1754)入都以后所发。其实东原论学已早蕴此想，此即就《经考》之取径可证，但未加理论化耳。余考东原《尔雅文字考序》有曰：

> 古故训之书，其传者莫先于《尔雅》。六艺之赖是以明

---

① 《经考附录》卷一，页 5a—b。

② 见《戴震文集》附录，页 223。段《谱》之误，钱宾四师已加驳正，见《中国近三百年学术史》，上册，页 312—313。今按茂堂《戴谱》中所以言东原不重是仲明，而以此书讽之者，亦自有故。盖仲明晚年行为不检，曾招物议。事见阮葵生《茶余客话》"是镜丑态"条，北京，1960 年，第一册，页 232。《茶余客话》约撰成于 1771 年，尚在东原生前也。

也，所以通古今之异言，然后能讽诵乎章句，以求适于至道。此即《与是仲明书》中所谓"经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐"。《序》成于己巳(1749)，与《经考》之撰述相先后，其为东原早年之见解，确无可疑。然不有《经考》与《经考附录》两书，仅恃《尔雅文字考序》之孤证，今日又乌从定其谳乎？

(三)戴东原与江慎修

《经考》与《经考附录》两书为东原早年读书札记，故书中偶有涉及江永慎修之处。取而与后期材料相参证，颇可以窥见东原早年对慎修之态度。东原与慎修间之关系，为清代学术史上一大公案，自来尚无满意之解答。今兹所论亦仅属一种推测，然视前此诸家之说或亦略有进境也。

百余年来，论江、戴关系者多谓东原为慎修弟子而晚年背师。兹引魏源与王国维两家之说如下。魏源《书赵校水经注后》之末节曰：

> 戴为婺源江永门人，凡六书、三礼、九数之学，无一不受诸江氏，有同门方晞所作《群经补义序》称曰"同门戴震"可证。及戴名既盛，凡己书中称引师说，但称为"同里老儒江慎修"而不称师说，亦不称先生。其背师盗名，合逢蒙、齐豹为一人。[①]

王国维《聚珍本戴校水经注跋》则谓东原：

> 平生学术出于江慎修。故其古韵之学根于等韵，象数

---

① 见《魏默深遗文》，载周寿昌，《思益堂日札》(光绪戊子夏刊本)，卷五，页6a。

之学根于西法，与江氏同；而不肯公言等韵、西法，与江氏异。其于江氏亦未尝笃在三之谊，但呼之曰“婺源老儒江慎修”而已。[1]

胡适有《戴震对江永的始终敬礼》一短文，专为东原辨诬。此文先引张穆、魏源、王国维三家之说，继曰：

我曾遍查孔刻本《戴氏遗书》，只见东原一生对于江慎修真是处处敬礼，从没有一点不恭敬的态度，也没有一句不恭敬的话。

胡氏于列举东原著作提及“江先生”“江慎修先生”各条之后，又曰：

东原二十岁始从江慎修问学。我们看他从二十四岁到五十四岁，从少年到他临死，提到慎修，都称“江先生”。……东原的一切著作里，每提到江慎修，必称“江先生”，只两处叙述古音的历史，说郑庠、顾炎武、江永三个人的古韵分部，因为作历史的记载，特别用“吾郡老儒江慎修永”的称呼。……我请一切读书的人细读这两段历史叙述，请问这一句“吾郡老儒江慎修永”有一丝一毫不恭敬的意思吗？于亭林则直称“昆山顾炎武”，于慎修则特别尊称为“吾郡老儒江慎修永”，这不是特别表示敬意吗？“吾郡老儒”岂不等于说“吾郡的一位老先生”吗？[2]

以上两说虽截然相反，然皆肯定东原早年曾师事慎修。其实此中涉及两相关而不全相同之问题。其一为江、戴过从之时代，其

---

[1] 王国维，《观堂集林》，卷十二，《史林》四，台北，世界书局影印本，页580。

[2] 《胡适手稿》第一集，台北，1966年，上册，卷一，页29—30。此文原载于《经世日报》，《读书周刊》第三期，1946年8月28日。

二为江、戴有无正式师生关系。段编《东原年谱》乾隆七年壬戌(1742)条云：

> 是年自邵武归。同邑程中允洵一见大爱重之！……婺源江慎修先生永治经数十年，精于三《礼》及步算、钟律、声韵、地名沿革。博综淹贯，岿然大师。先生一见倾心，取平日所学就正焉。[①]

据此则江、戴相识早在东原二十岁时，但《谱》仅言东原问学于慎修，不谓有师弟关系也。然东原自邵武归，即问学于慎修一层实有问题。余考洪榜撰《戴先生行状》曰：

> 先生之自邵武归也，年甫二十。同县程中允洵一见大爱重之。……先生家极贫，无以为业。至是始为科举文。……同族戴长源先生瀚以此名于时，家于江宁。文林公(按：东原父也)因往江宁，命先生步随以从，就谒长源先生。……因馆于其家，令与诸子围棋谈说，不关以文事。既月余，一日，取案上《檀弓》，令先生口讲其义。先生每讲终一节，未尝不称善。因命题令为时文一通，先生援笔立成，大加嗟赏。翌日，谓文林公曰："是子诚不能限其所至，今归矣，所业甚精，可无以示人。"先生自江宁归，时淳安方楘如先生掌教紫阳书院，一见先生文，深折服，谓己所不及。……
>
> 时郡守何公，常以月某日，延郡之名人宿学，讲论经义于书院之怀古堂。婺源江先生永治经数十年，精于三《礼》及步算、钟律、声韵、地名沿革。博综淹贯，岿然大师。先生一见倾心，因取平日所学就质正焉。江先生见其盛年博学，相得甚欢。……时先生同志密友，郡人郑牧、江肇龙、程瑶

① 《戴震文集》附录，页217。

田、方矩、金榜六七君，日从江先生、方先生从容质疑问难。盖先生律历声韵之学，亦江先生有以发之也。[①]

余颇疑段玉裁编《东原年谱》即删节《行状》之文以成而复有误解。所以知《年谱》取材于《行状》者，《年谱》“自邵武归”以下至“就质正焉”，几与《行状》有关部分一字不差，其证一也。茂堂撰谱在嘉庆甲戌(1814)，年已八十，[②] 而洪榜《行状》成于东原卒后仅一年(1778)。据东原子中立是年与茂堂书，《行状》稿本即已同时寄与茂堂过目。[③] 其证二也。所以知茂堂有误解者，因《行状》自“先生之自邵武归也，年甫二十”以下，叙述东原学时文及去之江宁一大段，年月皆失载，中间仅有“既月余”一语，遽读之颇似皆一年内之事。段《谱》以东原学术发展为主，而略于事迹；入都以前，《谱》主事迹几乎全属空白。又茂堂或不以其师习举业事为足轻重，故竟略去江宁之行，而径接下文从游江慎修一节。致将前后数年内之事并归于壬戌一年之中也。

东原始识慎修不在壬戌，而迟在数年之后，许承尧之考证极翔实可信。许氏之言曰：

> 考何达善守徽在乾隆己巳(1749)，先生年二十七。明年庚午(1750)方梨如应聘讲紫阳，定新安三子课艺。三子者先生与郑牧、汪梧凤也。又二年壬申(1752)夏程让堂姊婿汪松岑言于其从祖之弟在湘。在湘因延先生至其家，教其子。在湘、梧凤字，歙之西溪人，家有园名不疏。园多藏书。其《松溪文集·送刘大櫆序》云：“余生二十五年从游淳

① 《戴震文集》附录，页254—255。

② 刘盼遂，《段玉裁先生年谱》，香港崇文书店影印本，1971年，页96。

③ 见《戴东原、戴子高手札真迹》(中华丛书本)，台北，1956年，无页数。

安方朴山先生。后三年从游星源江慎斋先生。"梧凤生雍正丙午(1726),少先生三岁。其从方椠如年二十五,正在庚午。而后三年从江慎修,则在癸酉(1753)。汪容甫为梧凤《墓志》云:"江、戴二人孤介少合,君独礼致诸其家。"是江亦馆汪氏。先生与江踪迹之密殆无逾于此时。又二年乙亥(1755),先生入都。(原注:王昶撰先生《墓志铭》作甲戌之春。此从段玉裁《年谱》。)后七年壬午(1762),江卒于家。先生撰《事略状》上之续文献通考馆、史馆。盖江氏之学得先生而后表章。而先生与江自庚午相见至乙亥,不过五年,谊在师友之间,原未尝著籍称弟子。[①]

许氏所考,除入都之年误从段《谱》外,余皆确凿有据。据何达善守徽及方椠如掌教紫阳之年,则江、戴初晤在庚午不在壬戌,其谳可以定。

惟此案尚有二疑点须略加辨析。其一,东原有《答江慎修先生论小学》书,今收入《戴氏文集》卷三。段茂堂系此书于乾隆十年乙丑(1745),似江、戴相见应远在庚午之前。然茂堂在《年谱》是年条末注曰:

按先生是书作于何年未有可详,而《六书论》成于乙丑,则此书当附见于乙丑。

可见茂堂系此书之年不过方便行事,本无确据。故《年谱》此条殊不足以动摇庚午之结论也。其二,胡适之查出东原《考工记图注》一书提及江慎修者凡三次。此书撰成在乾隆十一年丙寅(1746),所以胡适之谓东原自二十四岁至五十四岁,提及慎修,皆称"江先生"。此条反证最不利于庚午说。然进而一考《考工

① 许承尧,《戴东原先生全集·序》,页2b—3b。

记图》之刊刻，则此反证亦不能成立。据段编《年谱》，乾隆乙亥(1755)冬纪昀晓岚刻《考工记图注》成。同年东原与姬传书曰：

> 日者，纪太史晓岚欲刻仆所为《考工记图》，是以向足下言，欲改定。足下应词非所敢闻，而意主不必汲汲成书，仆于时若雷霆惊耳。……仆于《考工记图》，重违知己之意，遂欲删取成书，亦以其义浅，特考核之一端，差可自决，足下之教其敢忽诸？[1]

可征刻《考工记图》之前，姚姬传曾戒东原勿亟于成书，而东原则自信甚坚。东原此信既云"改定"又曰"删取"，则乙亥所刊刻者必尝有所删改，非复丙寅初成时之旧貌，从可知矣。据与姚姬传书可以判定刻本《考工记图》中之称引江慎修，乃乙亥付刻前所增入。故吾人亦不得据《考工记图》而致疑于庚午说，而胡适之谓东原自二十四岁起即称引江氏，实为段编《年谱》所误也。

根据以上所考辨，可以断定江、戴庚午(1750)初识于徽州之紫阳书院，甲戌(1754)分手于歙之西溪之汪氏不疏园，先后不过四五年。

江、戴过从之时代既明，兹请进而一论两人间之关系。张石舟、魏默深、王静安诸人均谓东原早年师事慎修而晚年背之，此一说也。胡适之谓东原自从师之后，一生敬礼慎修，此二说也。许承尧谓江、戴谊在师友之间，未尝著籍为弟子，此三说也。三者相较，余取许说。许说之所以可从者，因现存第一手史料皆不言东原为慎修弟子故也。洪榜《行状》于东原取平日所学就正慎修之下续云：

> 江先生见其盛年博学，相得甚欢。一日举历算中数事

---

① 《戴震文集》，页141—142。

问先生曰："吾有所疑，十余年未能决。"先生请其书，谛观之，因为剖析比较，言其所以然。江先生惊喜，叹曰："累岁之疑，一日而释，其敏不可及也。"先生亦叹江先生之学，周详精整。

据此则江、戴关系确在师友之间，非正式著籍之师弟也。王昶《戴东原先生墓志铭》云：

婺源江先生永治经数十年，精于三《礼》及步算、钟律、声韵、地理。东原取平日所学，质之江先生，为之骇叹。[①]

兰泉所述，亦仅谓东原以后学资格请益于乡先辈而已。钱大昕《戴先生震传》曰：

少从婺源江慎修游，讲贯礼经制度名物及推步天象，皆洞彻其原本。[②]

又《江先生永传》则曰：

休宁戴震少不誉于乡曲，先生独重之，引为忘年交。震之学得诸先生为多。[③]

晓征于戴传仅言东原少从慎修游，于江传更云慎修引东原为忘年交，此皆所谓谊在师友之间。故遍检东原生前相知所为传记，固无一人曾谓江、戴有正式师弟关系也。又考余廷灿《戴东原先生事略》云：

初，君与其同郡乡先生江慎修永相讲贯、友善。

廷灿(1735—1798)与东原同时而略后，据其自言：

廷灿未识君面而喜读君书，后君之死十有二年来京师，

---

① 《戴震文集》，附录，页262。

② 《潜研堂文集》，卷三九（万有文库本），第五册，页619。

③ 同上，页616。

从士大夫后，闻君之学与君之人，恐久就堕逸，因叙次其事略，以待史馆采择焉。[①]

廷灿所得资料，当出于东原生平从游者之口，不得视为直接证据，然至少可见东原死后十余年间，江、戴是否师弟尚无定说。又章学诚实斋平生极诋东原心术，尝斥东原排朱子为饮水忘源，而并无一语及东原背师。其《朱、陆篇书后》亦撰于东原卒后之十有二年(1789)。使时人有东原背师之传言，实斋必不肯轻易放过。且实斋《朱、陆篇》撰于东原卒前，其中历数清代朱学传统，顾亭林、阎百诗而下，径接东原，慎修不与焉。此亦江、戴师生说之确立，其事颇晚之一旁证也。[②]

东原于慎修既未尝正式执弟子礼，则自无所谓背师问题。但东原是否自庚午以后于慎修敬礼之情始终未变，此又为别一问题。而《经考》则适可以为此问题提供进一步之答案。胡适之谓东原著作中提及慎修必称"江先生"，此结论大体自不误。但当注意者，此皆东原甲戌入都以后之笔也。至于东原早岁称引及于慎修，今犹可于《经考》中见之者，则遣词与中年以后微异。"卦变"条曰：

江昚斋先生曰：文王之《易》以反对为次序，否反为泰，

---

① 《戴震文集》附录，页274—275。

② 今按：东原《答江慎修先生论小学》书，虽敬礼慎修甚至，而语气中并不流露弟子与业师之关系。东原自称为"震"，即决非弟子所应尔。(见《文集》，页61—64)而癸未(1763)撰《顾氏音论跋》之末曾提及此书云："见答江丈论小学书。"(《文集》，页88)尤可见东原系以后辈身份问学于慎修也。又按：卢文弨《江慎修河洛精蕴序》(乙巳，1785)云："向吾友戴东原在京师尝为余道其师江慎修先生之学。"见《抱经堂文集》卷六，四部丛刊初编缩本，页59。此可见东原死后第八年卢文弨已认为东原是江永的弟子。但此仍不是第一手的证据。

三阴往居外，三阳来居内。……[1]

又"古音叶韵"条曰：

江昚斋先生曰：唐人释经不具古音，且云：古人韵缓，不烦改字。[2]

又"大衍"条曰：

江昚斋先生曰：大衍之数五十，先儒说者皆未尽。……[3]

"昚"即"慎"字，见《史记》卷七十六"虞卿传"徐广注。而《经考》中同时称及顾炎武、阎若璩诸人则径引其名讳。此尤可见东原早年于慎修特致郑重隆敬之意。然则东原又何以不曰"江慎修先生"（见《文集》卷四《答段若膺论韵》，1776）而必称"江昚斋先生"耶？是亦有说。东原早年亦字"慎修"，与江永之字雷同。此见于洪榜所撰《行状》，稍后江藩《汉学师承记·戴震传》从之。王昶《东原墓志铭》及钱大昕《东原传》皆不载。当东原撰此诸条之时，因避免与己之字全同，故代之以"昚斋"二字耳。其后东原并废去"慎修"不用，遂独以"东原"之字行世。许承尧驳王静安之言曰：

先生书中（按指《经考》）于江多称昚斋先生。且先生本亦字慎修，后遂不用，其尊之者至矣。静安所云亦未谛也。[4]

许说确得其情实，然殊不足以释王静安之疑，盖所谓"婺源老儒"本指东原晚年背师也。

东原于《经考》时代尊称江永为"昚斋先生"并废去"慎修"本字，实皆经郑重考虑而后为之，此可证之于"程子《易传》"条所引

---

① 《经考》，卷一，页13a。
② 同上，卷三，页21a。
③ 《经考附录》卷一，页19b。
④ 《戴东原先生全集·序》，页3b。

朱彝尊之言。其文如下：

> 伊川撰《明道行状》云：先生为学自十五六时闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求诸六经而后得之。绎其文，若似乎未受业于元公者，不然何以求道未知其要，复出入于老、释耶！潘兴嗣志元公墓，亦不及二程子从游事。明道之卒，而其弟子友朋若范淳夫、朱公掞、邢和叔、游定夫叙其行事，皆不言其以元公为师。惟刘斯立谓从周茂叔问学。斯犹孔子问礼于老子，问乐于苌弘，问官于郯子云然，盖与受业者有间矣。吕与叔《东见录》则有昔受学于周茂叔之语。然弟子称师无直呼其字者，而《遗书》凡及元公必直呼其字。且元公初名惇实，后避英宗藩邸嫌名，改惇颐。夫既以学传伊川矣，不应下同其名；而伊川亦不引避。昔朱子表程正思墓，称其名下字同周、程，亟请其父而更焉。孰谓二程子而智出正思下哉！此皆事之可疑者也。[1]

此文出于朱彝尊《太极图授受考》，东原引文大体皆正确。[2]惟《经考》此条本论"程子《易传》"，而忽插入此一段讨论宋儒师弟关系之文字，与题旨殊不甚相涉，此则颇可诧异。细察引文内容，乃知此番讨论完全适用于东原与慎修间之关系，而东原之所以全数抄入者，殆亦因深有感于此欤？

引文中所涉及之问题有二：一为师弟之关系，一为弟子须避

---

① 《经考附录》卷一，页25a—26a。

② 原文见《曝书亭集》卷五八，万有文库本，第十册，页926。余尝细校两文，大体皆不误，惟东原所引稍有省略。"而《遗书》凡及元公，必直呼其字"一句，竹垞原文较长。其文曰："而《遗书》凡司马君实、邵尧夫，皆目之曰：先生，惟元公必直呼其字。至以穷禅客目元公，尤非弟子义所当出。"

师之名讳。所谓师弟之关系，专指受业而言，非普通问学之谓。故孔子之于老子、苌弘、郯子，二程之于周敦颐，皆有问学之关系，而无师弟之关系。正式师弟则如汉人之例，所谓"亲受业者为弟子"是也。所谓弟子须避师之名讳，涵有二义，其一、弟子不当直呼其师之字，如二程如为周敦颐弟子，则不能呼周为"茂叔"。其二、弟子之名如恰同于师，则当改易。是以伊川既名颐，即可证其非周敦颐之受业弟子。南宋时程正思因师事朱子，而朱子上承周、程之绪，故程正思本名"端颐"，遂改作"端蒙"。[1]

以上所述诸原则，虽出朱竹垞之手，然实为东原所认可，否则《经考》中窜入此一段文字岂非毫无意义乎？且东原不仅早年之观念如此，即中岁以后持论亦不异。段茂堂尝记东原口语曰：

唐以前师弟道重，宋人言学，尚有汉人师弟之意。[2]

又东原中年以后所撰《绪言》亦云：

朱子以周子为二程子所师，故信之笃，考其实固不然。程叔子撰《明道先生行状》言"自十五、六时闻周茂叔论道（略）"其不得于周子明矣！且直字之曰周茂叔，其未尝师事亦明矣！[3]

则全本之上引竹垞《太极图授受考》之文。故东原一生于师弟之道极为郑重，从不肯轻易收弟子。乙亥（1755）在京师，姚姬传薾欲以东原为师，东原复书曰：

至欲以仆为师，则别有说：非徒自顾不足为师；亦非谓

---

① 按朱熹撰《程君正思墓表》云："程君端蒙正思……既见予于婺源，……退即慨然发愤以求道修身为己任。始时名下之字同于周、程。至是亟请其父而更焉！"（《朱文公文集》卷九十，四部丛刊缩本，第八册，页1600）可见程正思原名"端颐"，因师事朱子，而朱子复直承周、程之统，故改名为端蒙也。

② 《戴震文集》附录，页249。

③ 见《孟子字义疏证》，何文光整理，中华书局，1961年，页121。又见《孟子私淑录》，同上书，页155。

所学如足下，断然以不敏谢也。古之所谓友，固分师之半。仆与足下，无妨交相师，而参互以求十分之见，苟有过则相亲，使道在人不在言，斯不失友之谓，固大善。昨辱简，自谦太过，称夫子，非所敢当之，谨奉缴。①

又据段茂堂《东原先生札册跋》云：

余辛巳(1761)不第，旅食都门。癸未(1763)东原先生至，心慕其学，屡请正师弟之称，不许。先生不第归，遂致书称弟子。丙戌(1766)相见，遽言尊柬久欲奉还，朋友自可取益，奚必此也。今册中犹存三札，缴还称谓。于以知先生德盛礼慕，远出昌黎氏抗颜之上。②

今据东原丙戌与茂堂札手迹云：

再者，上年承赐札，弟收藏俟缴，致离舍时匆匆检寻不出。在吾兄实出于好学之盛心，弟亦非谦退不敢也。古人所谓友原有相师之义。我辈但还古之友道，可耳！来札奉缴，不宣。乔林大哥，震顿首。③

是东原缴还茂堂称弟子之札，其所持之理由与乙亥之辞姚姬传全然相同也。其后茂堂己丑(1769)谒东原复坚称弟子，东原始勉从之。故朱珪曰："汝二人竟如古之师、弟子，得孔门、汉代之家法也。"④ 足征东原于师弟关系持义之高，则竹垞《太极图授受考》一文所影响于东原者，不可谓不深切矣。

今本东原所引竹垞之文，以推测东原早年与江慎修之关系，则其间又有甚难解说者。根据现存史料而言，东原之于慎修并

---

① 《戴震文集》，页142。

② 见《经韵楼集》，(经韵楼本)卷七，页48b—49a。

③ 《戴东原、戴子高手札真迹》丙戌第二函。

④ 段编《戴谱》乾隆三十年丙戌条，《文集》附录，页227。

未著籍为弟子。故江、戴之间仅为同学关系,而无受业关系。然《经考》凡及慎修必尊之曰“江昚斋先生”,而不呼其字,如二程于周茂叔之例,此可异者,一也。东原既非江氏弟子,则毋须废其本字。易言之,东原于此,应法程伊川之保留“颐”字,而不应效程正思之改“颐”为“蒙”也。但东原卒弃其“慎修”两字不用,以避江永字讳,此可异者,二也。由是观之,东原早年之于慎修,凡弟子之所当礼于其师者,胥一一为之。持此两事以证东原尝为慎修弟子则诚不足,然以证东原内心崇敬慎修有类于受业,则绰绰乎而有余。

胡适之为东原辨诬,谓“吾郡老儒江慎修永”一语并无贬义,犹今人谓“吾郡的一位老先生”。胡适之译文言为白话,实已失去“老儒”所涵之语气,恐不免曲护东原之嫌。其实文言中亦有“先生”一词,东原何不径曰:“吾郡江慎修先生永”耶?盖“老儒”虽不必有贬义,但亦乏崇敬之意味。使东原果为慎修弟子,如胡氏所假定者,则本诸上引“弟子称师无直呼其字者”之义,东原中年以后之不敬慎修,其案已定矣。今幸东原之于慎修属同学关系,非受业关系,然以“吾郡老儒江慎修永”较之《经考》中“江昚斋先生”之称,终不能不令人生前恭后倨之感。

胡适之又云,魏默深、王静安诸人之所以误解“老儒”之称,盖由于未考东原用此称谓时之上下文。东原用“吾郡老儒江慎修永”凡两次,皆涉及郑庠、顾炎武、江永三人之古韵分部,“因为作历史的记载”故称之如此。且东原于亭林亦直称“昆山顾炎武”,则其称江氏为“老儒”,实为“特别表示敬意”。胡氏之辩,骤视之亦甚有理。但因未与《经考》中“江昚斋先生”之称对照,故结论仍可商。今按《经考》中称“江昚斋先生”有三处,两条论《易经》,一条则正是论古韵分部,其中亦提及顾亭林,并亦直称其名

讳。《经考》为东原早年读书笔记,后来之正式撰述往往本之,论古音一条亦其例也。故东原后期著述中之"吾郡老儒江慎修永"实即从《经考》中之"江育斋先生"改易而来。就东原平生对师弟关系之郑重及其抄录朱竹垞《太极图授受考》之事观之,此种改易定是经斟酌以后所为者,其于东原本人必具某种深刻之意义,盖可以断言也。

吾人不必视此一改易为东原不敬慎修之证。但此种改易确反映慎修在东原心中之地位先后不同,则昭昭明甚。今当进而探求者,即何以东原心理上发生此一深微之变化?

东原平生论学,以道为极。丁酉(1777)正月十四日与段茂堂书有云:

> 仆自十七岁时,有志闻道,谓非求之六经、孔、孟不得,非从事于字义、制度、名物,无由以通其语言。为之三十余年,灼然知古今治乱之源在是。①

段茂堂尝记其口语曰:

> 先生初谓:"天下有义理之源,有考核之源,有文章之源,吾于三者皆庶得其源。"后数年又曰:"义理即考核、文章二者之源也,义理又何源哉?吾前言过矣。"②

所谓"源"者即乙亥《与方希原书》中所言之"大本",盖即道也。闻道之说东原屡屡言之,如《与是仲明书》、《答郑丈用牧书》及《与某书》等皆其证。而东原论师友关系亦绾合于道,故《与姚姬传书》有"使道在人不在言"之语。东原问学于慎修在庚午至甲戌数年之间。其时东原于考据方面如三《礼》、步算、钟律、声韵、

---

① 《手札真迹》丁酉第一函。又见《年谱》(文集附录),页240。

② 《戴震文集》附录,页246。

地名沿革之类，倾服慎修，固无论矣，即在义理方面，东原亦未与慎修立异。慎修尝撰《近思录集注》，于义理推尊朱子备至。其在名物制度方面改正宋儒正是发挥朱子格物之教，殆与清初阎若璩取径相近。东原入都前后，亦是此一路数。此所以东原《与方希原书》尚谓"宋儒得其义理"，而《经考》中亦处处为朱子辩解也。故江、戴相聚之数年中，东原必以慎修之学足当"闻道"之称而无愧。其废去"慎修"之字不用及尊称"江昚斋先生"，当即由此而来，盖东原虽未尝正式著籍为江门弟子，而内心固已师事慎修矣。

然东原甲戌入都以后论学见解颇有变化。大要言之，可分为两阶段。[①] 第一阶段在丁丑(1757)游扬识惠定宇以后。此一阶段中，东原持训诂之观点甚力，故有"故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明"之语。而当时北京学者如钱竹汀、王西庄、朱笥河等之推尊东原亦在其名物考订。纯就考证言，东原与慎修固未尝分帜。时人既重东原，遂亦推而及于慎修。且东原此时虽于宋儒义理深致不满，然亦仅具一方法论上之抽象观点，尚无自得之义理可以取代宋儒也。慎修卒于乾隆二十七年壬午(1762)，东原撰《江慎修先生事略状》，极称慎修考证之学，谓"自汉经师康成之后，罕其俦匹。"[②] 其敬礼慎修之情，似未稍减。

顾东原虽以考证之学为世所浮慕，揆其内心，则实以义理为学之极致。段茂堂记东原之言曰：

> 六书、九数等事如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书、

---

① 近代学者论东原思想之发展皆分前后两期言之，而以丁丑(1757)游扬州为其分水岭。据余所见，东原游扬后尚有一次转变。大约自1766至1777年之最后十余年为东原思想之归宿期也。

② 《戴震文集》，页181。

九数等事尽我，是犹误轿夫为轿中人也。[①]

盖东原自十七岁即有志于闻道，其考订名物、制度，仅为通古代圣贤语言之手段，其最终目的固仍在求孔、孟、六经之义理。但在第一阶段中，东原既未有自得之义理，且又力倡训诂观点，故尚视义理与考据为平行之关系。此即段茂堂所闻“天下有义理之源，有考核之源，有文章之源”之时也。

东原入都后论学见解之再变，应始于乾隆丙戌(1766)。据段编《戴谱》：

是年玉裁入都会试，见先生云“近日做得讲理学一书”，谓《孟子字义疏证》也。玉裁未能遽请读，先生殁后孔户部付刻，乃得见，近日始窥其阃奥。[②]

据钱宾四师考证，东原《疏证》成书在晚年，丙戌所做讲理学之书盖是《原善》三篇之扩大本。[③] 今按东原丙戌与茂堂书手迹云：

来《水经注》九本已收。此实旧本，弟处本系江西刘内翰暨汪明兄分借去未还。其《原善》、《原象》等亦在汪公处。俱俟改日呈上。[④]

茂堂癸未(1763)，尝抄誊《原善》三篇。其时东原语茂堂曰：“作《原善》首篇成，乐不可言，吃饭亦别有甘味。”[⑤] 丙戌戴、段再晤，上距癸未仅三年，东原不应健忘至此而欲以茂堂曾抄录之

---

① 《戴东原集》序(四部丛刊初编缩本)。章学诚《书朱、陆篇后》亦记东原之口语曰：“余于训诂、声韵、天象、地理四者，如肩舆之隶也；余所明道，则乘舆之大人也；当世号为通人，仅堪与余舆隶通寒温耳。”(《文史通义》，页57。)语气虽失之刻薄，然其意正与段茂堂所称引者无甚出入也。

② 《戴震文集》附录，页228。

③ 《中国近三百年学术史》，上册，页326—327。

④ 《手札真迹》丙戌第二函。

⑤ 《戴震文集》附录，页226。

《原善》旧稿相示也。则丙戌讲理学之书乃《原善》之改定本，可谓信而有征矣。故丙戌实东原治义理之学而深造有得之一年也。《原善·自序》云：

> 余始为《原善》之书三章，惧学者蔽以异趣也，复援据经言疏通证明之，而以三章者分为建首，次成上中下卷。比类合义，灿然端委毕著矣，天人之道，经之大训萃焉。①

今《原善》旧稿尚存《文集》，取而校之，亦可证定本始将自得之义理与六经、孔、孟之道融合为一。易言之，东原自丙戌扩大《原善》成书，乃真于彼所欲闻之"道"有真知灼见。同年春夏之交，章实斋初见东原于北京休宁会馆，亦深赏《原善》等篇为"深识古人大体，进窥天地之纯"也。② 自丙戌迄丁酉(1777)，东原于义理方面迭有进展。《绪言》创始于己丑(1769)，《疏证》成书在丁酉，而中间复有《孟子私淑录》之过渡。③ 东原己丑撰写《绪言》时，正在山西布政司使朱珪署中。据程易畴转述，东原尝伪病十数日，起而语朱珪曰："我非真病，乃发狂打破宋儒家中《太极图》耳！"④ 盖己丑以后东原自家之义理已经到手，遂明白宣称程、朱"理精义明之学"无当于六经、孔、孟之道矣。⑤ 故东原在此第二阶段中，对义理

---

① 《孟子字义疏证》，页61。

② 《答邵二云书》，《文史通义·补遗续》，页368。

③ 钱穆，《记钞本戴东原孟子私淑录》，《图书集刊》，创刊号，四川省立图书馆编辑，1942年3月，页11—16。

④ 段玉裁，《答程易田丈书》，《经韵楼集》卷七，页54a—b。

⑤ 钱宾四师考出东原自己丑(1769)撰《绪言》以后始公开攻击宋儒，至《孟子字义疏证》则诋宋儒益烈。(见《三百年学术史》，上册，页324—355。)最近何文光整理东原哲学论著，则全本宾四师之说。见何君《孟子字义疏证》之《点校说明》，页2。惟东原《原善》虽未显斥宋儒，但已可视为在义理上与宋儒立异之始。东原子中立戊戌(1778)与段茂堂书(见《东原手札真迹》)，开列其父之著作甚详。而《原善》三卷之下中立注有"驳宋儒"三字。中立之造诣似不足以知其父之学，颇疑此语或得之庭训也。

与考据之关系有新体悟。茂堂所记东原后数年谓“义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉！”实可视为东原之晚年定论。准此而论，则义理与考据非复平行关系，而为主从关系。所谓“后数年”，今已不易确定的在何年。惟茂堂与东原相聚先后仅有五次：一在癸未(1763)初识，一在丙戌(1766)，东原面辞师弟之称，一在丁亥(1767)，东原过访茂堂于北京于雯峻户部家，一在己丑(1769)，东原偕茂堂之山西，最后一次则在壬辰(1772)，茂堂见东原于洪榜之寓宅。后四次之中，壬辰相聚似甚短促，或未必有机会从容论学；[1] 故东原“后数年”之改变观点当以丙戌、丁亥或己丑为较可能，而尤以丙戌之可能性为高，因是年东原尝面告茂堂“做得讲理学一书”也。

今考东原称慎修为“吾郡老儒”凡两次，一在《声韵考》卷三，一在为茂堂《六书音均表》所撰之序文。《声韵考》成书在丙戌(1766)，《六书音均表》序则撰于丁酉(1777)正月上旬，距东原之卒仅四月耳。易言之，“老儒”之称适在东原论学之最后阶段、亦即视义理为考核之源之时代也。在此阶段中，东原既降考据为第二义之学，复别有自得之义理以替代宋儒之说，则慎修在东原

---

① 按：《戴东原手札真迹》中载有东原10月30日灯下自北京与茂堂一札，云：“去夏一晤，仓遽即别。”此札之末茂堂原注“癸巳奉召在都”六字，则作于1773年也。札言“去夏一晤”，则正指上一年壬辰(1772)茂堂见东原于洪榜寓宅事。可证此次段、戴晤面之匆促。惟段编《戴谱》，系此10月30日手札于甲午年(1774)。以引文校之原迹，确为同一札。其中必有一误。但茂堂撰《谱》在嘉庆十九年甲戌(1814)，年已八十，记忆颇有模糊处。故当以原注癸巳为是，且按之“去夏”一语亦恰合也。陈桂瞰此札亦云：“惟札注癸巳，而《年谱》列于甲午，相差一年。据札文，‘今益以在都’云云，又‘数月来’云云，则似此札所记癸巳为确。盖八月至都，十月三十日作札，故称‘数月’。若在翌年十月，则当称‘年来’矣。”柱尊所言甚确，惜未注意开首“去夏”一语，尚不免见其小(月)而遗其大(年)耳。

心中之地位相应而有所降低，固为极自然之事。盖慎修毕生成就全在名物制度之考订方面，至于义理则不出程、朱之旧轨，就东原晚期之见解言之，慎修之学已不足以言“闻道”矣。东原早年以师礼尊慎修，乃由“道”之立场出发，晚岁之改称“江慎斋先生”为“吾郡老儒江慎修永”，恐亦与东原对“道”之新体认有关。此所以东原虽于慎修“始终敬礼”，而先后称呼仍有显著之差异也。此种心理上之微妙变化即在当事人亦未必明白觉察，故远非传统考证方法所能彻底解决。余兹所论，颇异于自来致疑于东原“心术”之说，信否未敢自必，然或不失为“吾郡老儒”之谜增一新解欤？

二、戴东原与伊藤仁斋

1926年日本学者青木晦藏撰《伊藤仁斋と戴东原》一长文,[1]指出东原哲学思想酷似日本古学派大儒之伊藤仁斋(1627—1705)。而尤可注意者仁斋思想主要见于其《语孟字义》二卷,此与东原的《孟子字义疏证》不仅内容相近,且书名亦相符,其巧合已达到了极为惊人的程度。但由于仁斋早于东原约一世纪,故青木氏颇疑东原曾见仁斋之书,惟尚未得确据耳。东原何以名其义理之作曰《字义疏证》,本是一值得研究的问题。如青木氏所疑属实,则东原此书创作之背景又多一层纠缠矣。[2]

近来日本学者论彼邦儒学史,推衍青木晦藏之论,至谓仁斋与另一古学大师荻生徂徕(即物茂卿,又号萱园,1666—1728)[3]对清代考证学皆颇具影响,并进而推定徂徕学在整个东洋儒学

① 分见《斯文》第八编,第一号,页21—49;第二号,页16—43;第四号,页20—27;第八号,页25—30;第九编,第一号,页19—25;第二号,页21—31。

② 关于《孟子字义疏证》之命名,余別有考辨。见本书内篇第六章。关于东原可能受仁斋书名启示之讨论,见青木之文,《斯文》第八编,第一号,页27—28。

③ William Theodore Bary 在其"Some Common Tendencies in NeoConf-ucianism"文中,则以为徂徕与东原在思想史上的地位相似,即坚决反朱子也。见David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds. *Confucianism in Action*, Stanford, 1959, p.31。

史上的重要性云云。[1] 余按仁斋著作清代中叶曾否输入中国尚无证据。徂徕《论语征》、《大学解》、《中庸解》，则迟至 1809 年始传来，故 19 世纪之中国经学家颇多称引其说者。而《论语征》一书尤受重视；刘宝楠（1791—1855）《论语正义》尝两引其说。此外如戴望、李慈铭、俞樾诸人亦均于其书有所评骘。[2] 又徂徕高弟山井鼎（1682—1728）有《七经孟子考文》三十三卷，其书传入中国较早，阮元 1797 年（嘉庆二年）尝为之序，《十三经注疏校勘记》中亦备引之。其书又收入《四库全书》，则受重视之程度益可知。

根据上述事实，则日本古学派，尤其是徂徕一系与清代经学确有渊源，但其事大抵皆在嘉庆以后，而尤以晚清为然。故谓仁斋、徂徕影响及于乾隆朝汉学之发展，则颇嫌不实。我曾细读青木晦藏之长文，据他所征引之仁斋与东原两人在宇宙论及人生论各方面的议论，有些地方的确是如出一口，如果东原未尝见仁斋《语孟字义》，我们便只能惊叹于东原"闭门造车，出门合辙"之巧了。不过，这种巧合，从比较思想史的观点来看，也未尝不能得到一种合理的解释。

考 17 世纪日本古学之兴起，和明末清初之间中国儒学的动向在思想上具有相近之背景。仁斋徂徕之学初皆由程朱入手，而后来又转过来批评程朱。"蠹生于木，还食其木"，与清初王船山、颜习斋以至此后之戴东原取径颇相近。仁斋关于理气之说，日本学者多谓其承自明末中国学者吴廷翰。廷翰字苏原，明正

---

① 见今中宽司，《徂徠學の基礎的研究》，东京，1966 年，页 498—500。

② 详见滕冢邻，《物徂徠の論語徵と清朝の經師》，《支那學研究》第四编，1935 年，页 1—61；朱谦之，《日本的古学及阳明学》，1962 年，页 175—178。

德间(1506—1521)进士,1543年著《吉斋漫录》二卷,1587年刊行,仁斋即读此书而开悟者也。吴廷翰其人其书,在中国久已不为人所知,但在日本甚受重视。《漫录》中对仁斋影响最大的说法有如下数条:[①]

> 何谓道?一阴一阳之谓道。何谓气?一阴一阳之谓气。然则阴阳何物乎?曰气。然则何以谓之道?曰气即道,道即气,天地之初一气而已矣,非为所谓道者别为一物,以并出乎其间也。气之混沦,为天地万物之祖,至尊而无上,至极而无以加,则谓之太极。及其分也,轻清者敷施而发散;重浊者翕聚而凝结,故谓之阴阳。阴阳既分,而两仪四象,五行四时,万化万事皆由此出,故谓之道。[②] 道者以此气之为天地人物所由以出而言也,非有二者也。然又以其变易则谓之易,生生之谓易是也。
>
> 理者气得其理之名,非气之外别有理也。[③]

今按吴廷翰在16世纪的中国并非一具有创造性的思想家;他此处关于道与气、理与气等等说法大抵皆取自同时理学家的议论。如王廷相(1474—1544)云:

> 天地之先,元气而已矣。元气之上无物,故元气为道之本。[④]

此即廷翰"道即气,天地之初一气而已矣"之说也。后来伊藤仁

---

① 参看朱谦之,《日本的古学及阳明学》,1962年,页203—206;今中宽司,《徂徕學の基礎的研究》,东京,1966年,页500。

② 引自青木晦藏前引文,《斯文》,八编,一号,页29。

③ 此两条引自朱谦之前引书,页29。

④ 见《雅述》上篇,《王廷相哲学选集》,中华书局,1965年,页85。《吴廷翰集》现已有容肇祖点校本行世(北京,中华书局,1984)。他受王廷相的影响已获得证实。参看卷首所刊容肇祖《吴廷翰的哲学思想概述》一文。

斋本之。在《语孟字义》中开宗明义便说："盖天地之间一元气而已。"罗钦顺(1465—1547)则云：

> 理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著而微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也；初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。[①]

此即吴廷翰"非气之外别有理"之说也。王廷相与罗钦顺皆年辈略早于吴廷翰，而廷翰撰《吉斋漫录》之年(1543)则适当王罗两人之晚岁，其间或有思想上之渊源，亦未可知。

此后的中国思想界，意见逐渐接近罗钦顺、王廷相一路。刘宗周最为明末理学大师，其言理气亦与宋儒二元之论截然相反。他说：

> 盈天地间，一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其后起也。而求道者辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也，而遂能生气乎？

又说：

> 理即是气之理，断然不在气先，不在气外。知此则知道心即人心之本心，义理之性即气质之本性，千古支离之说可以尽扫。[②]

下逮清初，陈确、黄宗羲、王夫之、颜元、李塨持论均极相近，不必

① 见《明儒学案》(四部备要本)，册九，卷四十七，页3b—4a。

② 均见《明儒学案》，册十二，卷六十二，页9a及b。

多事征引。戴东原的思想即是此一历史背景下之产物。东原与陈确、王夫之、颜、李等之肖似处，近人已多所摘发，然东原思想亦不必直接得之以上诸人也。

日本17世纪古学派之兴起，亦正具有同一背景。仁斋与徂徕之反程朱亦颇有与清初诸人暗合者。以徂徕为例，其重功利实用则俨然颜李也。徂徕言复古最重礼乐，言古学则限于《诗》、《书》、六艺，而言"物"更特拈出周官之乡三物(六德六行六艺)，皆与习斋如出一辙。[1] 另一方面，他在主张返之六经以求古代道之真相时，立说又酷似顾炎武以来"经学即理学"之说。他在《辨名》一书中说：

> 欲求圣人之道者，必求诸六经以识其物，求诸秦汉以前书以识其名，名与物不舛，而后圣人之道可得而言焉已。[2]

这种说法几乎与乾隆时代的训诂明然后义理明之论全相一致了。再传至太宰春台(1680—1747)，反宋情绪之激烈遂与同时之惠栋相埒。春台曰：

> 宋儒之厄斯道，大于秦火万万，吾侪为仲尼之徒者，得不疾而恶之哉！[3]

而惠栋则云：

> 栋则以为宋儒之祸，甚于秦灰。[4]

凡此之类皆因双方所根据之文献相同，所面临之学术问题相近，所处之思想史的阶段相似，而儒学在中国本土之发展又复时时波及日本，故言思之间不觉密合至此。我们固不必致疑于中日

① 参看朱谦之，《日本的古学及阳明学》，1962年，页153—165。

② 引自朱谦之，前引书，页145。

③ 引自同上书，页194。

④ 李集，《鹤征录》(漾葭老屋本)，卷三，页12b。

个别思想家之间，彼此有任何剿袭之事也。

伊藤仁斋与戴东原在思想上的不谋而同，正可以从日本古学和清代儒学在历史地位上具有共同性这一点上去求得解答。青木晦藏指出清学与日本古学之兴起有两个共同的原因：远因是儒学内部的两大流派彼起此伏。所谓两大流派者即是孔子的博学于文之教与性与天道之论。前者青木氏称之为"经验派"，后者则称之为"理性派"。此二派皆源出孔氏，但在后世则分途发展。宋明理学是"理性派"的全盛期，然盛极必衰，此下便转入了"经验派"的时代。此在清代遂有经学考证之出现，而在德川时代之日本(1600—1868)则为复古学派之兴起。近因则同为对宋明理学之反动，要以孔孟之真义来扫除宋明以来挟杂着释老之见的儒学。青木氏这远近两因，其实是密切相关的。de Bary教授论中日近世儒学的共同趋向，则以日本古学派之三大师(仁斋徂徕之外，尚有稍早之山鹿素行，1622—1685)同具两大特色，即复古论(revivalism)与返本论(fundamentalism)。前者是指回到未经释老窜乱的古代儒学，后者是指孔、孟的基本教义。[①] 不用说，这两个特色也恰是清代儒学所具有的。"以程朱之旨还之程朱，以六经孔孟之旨还之六经孔孟"，即所谓"复古"也；东原《孟子字义疏证》于原始儒家之基本观念如理、天道、性、才、道、仁、义、理、智、诚、权等一一加以分疏，即所谓"返本"也。

从我们所持的清代儒学发展史之内在理路言之，日本古学亦有从"尊德性"转入"道问学"的意味。故青木氏所借用的西方"经验论"与"理性论"两辞，如果易为儒家本有之名称则更为适合。"经验论"相当于"道问学"，因其所重者在"博学于文"；"理

---

① 见前引文，*Confucianism in Action*, p. 46。

性论"相当于"尊德性",因其所重之"性与天道"属于德性之知之范围也。在这一总趋势之下,日本古学家议论之足与东原相阐发者决不止仁斋一人。徂徕之说,前已略举之,兹再引山鹿素行为证。山鹿素行说道:

> 到程子发明一个敬字,是圣学之蔽塞切迫,而不致知之失也。①

他又说:

> 伊川曰:"入道莫如敬,未有能致知而不在敬。"是皆持敬之说,而朱子以为程子所以有功于后学者,最是敬之一字。自是后学相续而唱和,圣学之徒悉陷迫切急卒也。②

这正是东原批评程朱"详于论敬,而略于论学"之意。东原临卒前数月尝说:

> 后儒以理欲相对,实杂老氏无欲之说,其视理欲也,仅仅为邪正之别;其言存理也,又仅仅为敬肆之别,不知必敬必正而理犹未得。③

尤可见东原对程朱所郑重提出的"敬"之一字之态度。"涵养须用敬,进学则在致知",此为程朱扶翼儒学之两轮,今东原素行弃其主敬之说而皆不废"致知",此亦可以觇中日儒学之动向也。素行又说:

> 程朱穷理之说,其重在理之一字。言天地间虽事物之万差,索其本,则一理而为分殊。……理虽散在万物,而其用之微妙,实不外乎一人之心,是理之极处未尝不通之谓。

---

① 《山鹿语类》,《日本伦理汇编》第四册,明治三十五年,卷三十三,页146。

② 同上,页161。

③ 丁酉正月十四日与段玉裁书,见刘盼遂,《段玉裁先生年谱》,香港崇文书店影印本,1971年,页27。

而其穷究底者，以类推之，积习久而一旦豁然，是程朱格物穷理之极也，其说于《章句或问》尽之。愚谓天地万物，其形像因阴阳五行，其本一，而既为天地，既为万物，则不可以一理论之。圣人既曰格物，则以穷理不可易之。穷理之字出《大传》；凡穷理者，穷尽其条理也。[1]

今按东原著《孟子字义疏证》，极不取"理一分殊"之说。其言略曰：

宋儒亦知就事物求理也，特因先入于释氏，转其所指为神识者以指理，故视理"如有物焉"，不徒曰"事物之理"，而曰"理散在事物"。事物之理，必就事物剖析至微而后理得；理散在事物，于是冥心求理，谓"一本万殊"，谓"放之则弥六合，卷之则退藏于密"，实从释氏所云"遍见俱该法界，收摄在一微尘"者比类得之。[2]

则东原批判程朱之"穷理"又与素行符同。此处所谓"事物之理，必就事物剖析至微而后理得"者，即《疏证》开卷所说理为"条理"之义，而尤与素行"凡穷理者，穷尽其条理"之语，如出一口焉。

伊藤仁斋之成学经过更可以说明日本古学之发展亦有"经学即理学"的一番转折。仁斋自述道：

余十六、七岁时读朱子《四书》，窃以为是训诂之学，非圣门德行之学，，然家无他书，《语录》、《或问》、《近思录》、《性理大全》等，尊信珍重，熟思体玩，积以岁月，渐得其肯綮。二十七岁时著《太极论》，二十八、九岁时著《性善论》，后又著《心学原论》，备述危微精一之旨，自以为深得其底

---

① 《山鹿语类》，卷三十三，页153—154。

② 《疏证》，卷下，"权"字条，页54。

蕴，而发宋儒之所未发。然窃不安。又求之于阳明近溪等书，虽有合于心，益不能安，或合或离，或从或违，不知其几回。于是悉废《语录》注脚，直求之于《语孟》二书，寤寐以求，跬步以思，从容体验，有以自定，醇如也。于是知余前所著诸论皆与孔、孟背驰，反与佛老相邻。[①]

据此则仁斋最初亦出入程、朱、陆、王之间，而终觉其近于老、释，心不自安，乃折而返之《论语》《孟子》。宋明理学之折入清代经学考证，其内在线索之一即是程、朱与陆、王两派因义理互争不下，最后遂不得不回到经典原文，以求真是之所在。罗钦顺认为义理的是非须"取证于经书"已开清代"经学即理学"之门。此下明末焦竑(1540—1620)及清初万斯同(1638—1702)也都具此倾向。[②] 今观仁斋之成学，其中即经过一个程、朱与陆、王两派互相冲突之阶段，然后始归宿于经典本文，是不啻为明、清儒学发展之一缩影也。仁斋因与阳明之学有过一番奋斗，故智识主义的意味较为显著。他曾说：

王阳明亦以见闻学知为意见，以良知良能为真知。其以良知为真知，似矣，然以见闻学知为意见者，亦犹佛氏之见也。[③]

仁斋不废良知之说，然其特提"见闻学知"，则正是纠弹王学末流之歧德性之知与闻见之知为二，而复轻视闻见也。刘宗周在《论语学案》中解"多闻择善，多见而识"章，便与仁斋此节之命意极

---

① 《同志会笔记》，转引自青木晦藏之文，《斯文》，第八编，第一号，页 26。按：青木所引为日文，此处曾参照朱谦之前引书，页 62—63，所引之汉文本，惟末句略有异同。

② 见余英时，《从宋明儒学的发展论清代思想史》，《中国学人》，第二期(1970年 9 月)，页 19—41。本文现已收入本书外篇。

③ 青木文所引，同上，页 27。

相近似。

仁斋全部理论中最与东原相契合者，在其言理、言道、言性诸条。《语孟字义》卷上云：

> 故知天地之间，只是此一元气而已矣。可见非有理而后生斯气。所谓理者只是气中之条理而已。[1]

同书又云：

> 道字本活字，所以形容其生生化化之妙也；若理字本死字，从玉理声，谓玉石之文理，可以形容事物之条理，而不足以形容天地生生化化之妙也。[2]

训“理”为“条理”，东原持之甚力。《绪言》卷上云：

> 问：理之名起于条理欤？曰：凡物之质，皆有文理，粲然昭著曰文，循而分之，端绪不乱曰理。故理又训分，而言治亦通曰理。理字偏旁从玉，玉之文理也。盖气初生物，顺而融之以成质，莫不具有分理，则有条而不紊，是以谓之条理。……理字之本训如是。因而推之，举凡天地、人物、事为、虚以明夫不易之则曰理。[3]

东原论道则曰：

> 大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。[4]

此等处，仁斋与东原所见全同，即遣词用证亦无大异。无怪乎青木晦藏要疑心东原或尝见及《语孟字义》了。然东原之先，颜元李塨亦已发理是条理之说。颜元曰：

---

① 《日本伦理汇编》第五册，页12。
② 同上，页22。
③ 《孟子字义疏证》，页84。
④ 《绪言》卷上，同上，页79。

理者，木中纹理也，其中原有条理。故谚云，顺条顺理。[①]

李塨则曰：

《中庸》文理与孟子条理同。这道秩然有条，犹玉有脉理，亦虚字也。[②]

此又是梁启超与胡适坚谓东原思想渊源自颜李的根据。[③] 其实东原既主由词通道，由训诂通义理，则“理”字之初训当为玉之纹理以至条理，在东原的思想系统中可以说是必至的结论。东原闭门造车而出门竟能合辙者，盖因十七八世纪的儒家思想史正进入一个新的“车同轨”的阶段也。

仁斋论性曰：

先儒用复性复初等语，亦皆出于庄子。盖老子之意以谓万物皆生于无。故人之性也，其初真而静。形既生矣，而欲动情胜，众恶交攻，故其道专主灭欲以复性。此复性复初等语所由而起也。儒者之学则不然。人之有四端也，犹其有四体，苟有养之，则犹火燃泉达，不能自已，足以成仁义礼智之德而保四海。故曰：苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消，初无灭欲复性之说。老庄之学与儒者之学固有生死水火之别，其源实判于此。[④]

继此仁斋复进一步从“扩充”言性，其言曰：

四端者，吾心之固有，而仁义礼智，天下之大德也。四端之心虽微，然扩而充之，则能成仁义礼智之德，而足以保

---

① 《四书正误》，卷六，《孟子下》，四存学会校刊本，页14b。

② 《论语传注问·学而一》，四存学会校刊本，页2b。

③ 见梁启超，《戴东原哲学》，现收入《近代中国学术论丛》，香港崇文书店，1973年，页194—195。及胡适，《戴东原的哲学》，页22—26。

④ 《语孟字义》，卷上，页35—36。

四海。……孟子尝言，人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也，所谓达者即扩充之谓，而扩充，学问之事也。[1]

此一番议论与东原所见尤为丝丝入扣，东原亦最不契于宋儒“复其初”之说，他指出：

宋儒……见于古圣贤之论学，与老庄释氏之废学，截然殊致，因谓“理为形气所污坏，故学焉以复其初”。“复其初”之云，见庄周书。[2]

是东原与仁斋同认为“复其初”之语出于庄子也。东原正面提出他自己关于“性”的见解如下：

试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非“复其初”；德性资于学问，进而圣智，非“复其初”明矣。人物以类区分，而人之所禀受，其气清明，异于禽兽之不可开通。然人与人较，其材质等差凡几？古贤圣知人之材质有等差，是以重问学，贵扩充。[3]

则东原谓德性必待学问以扩充之，又全同于仁斋，惟下语似更为透彻明快耳。今仅就东原与仁斋两家之说比观之，诚令人怀疑东原或尝有取于仁斋之绪论。但若进而一考清初学者关于同类问题之看法，则我们实可说两家之言乃儒学由“尊德性”转入“道问学”后所必有的一个内在的发展。反对宋儒灭欲复性之论，陈确(1604—1677)已先发之于《无欲作圣辨》一文。[4] 论孟子之性

---

① 转引自青木之文，《斯文》第八编，第二号，页41。

② 《孟子字义疏证》，卷上，页13。

③ 同上，页15。

④ 见《陈确哲学选集》，1959年，页79。

善乃于“扩充尽才后见之”，亦陈确《性解》上篇中之主要见解。[1]《性解》下篇复明言“物之成以气，人之成以学”。[2] 此尤与仁斋东原重问学贵扩充之意不殊。而王夫之言“性”，持“日生日成”之论，且云：“然则饮食起居，见闻言动，所以斟酌饱满于健顺五常之正者，奚不日以成性之善……哉！”[3] 斯说也，岂非与上述三家之观点又无以别乎？

从此点更引而申之，则宋儒所提出的“义理之性”与“气质之性”的分别遂亦不得不遭受排斥。仁斋即本其“性”之发展观来否定宋儒之二元论，并谓人仅有气质之性，所谓本然(即义理)之性即存于气质之中者也。[4] 徂徕在这一方面的见解亦与仁斋全相一致。[5] 在中国方面，不仅东原如此主张，刘宗周、陈确、黄宗羲、颜元、王夫之亦无不如此说。其中除刘陈黄三家有传授渊源外，其余诸人皆独立发明斯旨，断非有所剿袭也。陈确年辈长于伊藤仁斋，其《〈大学〉辨》一文谓“《大学》首章非圣经，其传十章非贤传”，在清初尝激起学术界极大之波澜。而仁斋亦尝列举十证，作《〈大学〉非孔子之道辨》，附于《语孟字义》之卷末。然仁斋亦断非闻陈乾初之风而起者。近世中日儒学史上此类平行发展之现象，遽数之不能终其物，然皆未可单从时间先后断定其间必有渊源影响之事也。

仁斋的“一元气”说，日本人多谓其得之明代吴廷翰的启发，现在今中宽司则谓山县周南(1687—1752)之否定论已成定说。

---

① 见《陈确哲学选集》，1959年，页69。

② 同上，页70。

③ 《尚书引义》卷三《太甲二》，中华书局，1962年，页57。

④ 参看岩桥遵成，《徂徕研究》，东京，1969年，页68—69。

⑤ 见朱谦之，《日本的古学及阳明学》，1962年，页148—149。

其实这件事否认起来比较不易。[1] 而承认了也无损于仁斋在儒学史上的地位。最初，青木晦藏指出东原可能受到仁斋《语孟字义》的影响时，其下语尚颇谨慎，且未尝牵连及于徂徕，而今中宽司据青木之文加以发挥，特别强调仁斋的"一元气"说与徂徕的"气质"说是近世中国经学史上划时代的思想。又谓东原的经学与徂徕学颇类似，但徂徕之时代早于东原约五十年云。[2] 此种说法殊足引起误会。未寓目青木氏之原著者或将以为东原义理袭自仁斋，考证取途徂徕，则东原受诬不亦过甚乎？东原身后因《水经注》一案，屡招谤议。胡适之先生晚年曾全力为之昭雪，惜未及勒成专书，故其事迄今尚未能大白于世。后之学者，倘据今中宽司之论，再加推衍，则东原生平治学无论义理、考证将皆不免蒙盗窃之名矣。余故略举日本古学兴起前后吾国儒者议论足与彼邦诸大师相阐发者，以见双方学术动向之一斑。盖东原言义理虽多深造自得之语，然亦有本土思想史上之运会为之暗中主持，而为当身者所不自知。《孟子字义疏证》之肖似《语孟字义》，自比较思想史之观点言之，殆亦未足深异也。

---

① 参看朱谦之，《日本的古学及阳明学》，1962 年，页 30—31。

② 见《徂徠學の基礎的研究》，页 499。

三、章实斋与柯灵乌的历史思想

——中西历史哲学的一点比较

引　言

"历史哲学"一词在中国已流行了几十年之久，但一般知识界对它的了解似乎还是很模糊。中国谈这门学问的人主要都是受了黑格尔那部《历史哲学》(*Philosophy of History*)的影响，他如马克思、斯宾格勒等也都是黑氏一派的后起之秀。这一类的历史哲学的最大特色在于强调历史上这样或那样现象的重要性，并依之而建立一整套哲学系统，以解释全部历史过程。这种历史哲学自亦有其价值，但是中国人对它的推崇却似乎超过了它本身应有的限度。过分强调史学的哲学性最后必然使史学流于空疏，失去任何客观的标准。于是哲学家就可以把历史家看作他的仆役，而历史家的任务也就限于如何为哲学家提供"建造系统"的材料了！把历史哲学推展到这一步田地，它对于人类知识的增加，不但没有帮助，而且还极端有害，这是喜欢说"历史哲学"的人所不能没有的警觉。

在本文中我所要涉及的"历史哲学"与黑格尔一派的说法与涵义都全不相同。这里所谓的"历史哲学"或"历史思

想"乃是最近数十年来英、美若干哲学家所开辟的一条新途径。我说"新",并不表示其中所讨论的问题从未经前人道过;相反地,用历史眼光来看,中西史家早在两千年前便都已零星地接触到此中所涉及的问题的某些方面。柯灵乌(另译为柯林武德——编者注)的《历史之观念》(*The Idea of History*)一书即追溯这一路思想的远源至希腊的史家如Herodotus及Thucydides,而我在下面讨论中国历史思想时也把时间上推至孔子。凡此皆足说明,这门学问本身虽尚待我们继续探求,但所探求的问题却不必全是新颖的。

我这篇文字是比较章实斋与柯灵乌的历史思想,其中所涉及的问题仅是新兴的历史哲学中很小的一部分。为了使读者对此一知识领域的全貌略有所窥起见,我愿意极简要地说一说历史哲学的最近发展。英、美的哲学家现在已将历史哲学分为两个主要派别,一是黑格尔一系的"玄想的历史哲学"(Speculative philosophy of history);另一则是由英、美经验论一派哲学中所发展出来的"批评的历史哲学"(Critical philosophy of history)。就玄想派而言,往前追溯我们可以提到圣奥古斯汀(St. Augustine),在近代我们亦当先注意康德与赫德尔(Herder),黑格尔以下则马克思、斯宾格勒为后起健者,至于当代则以汤因比(Toynbee)为最显著之代表。中国的读者颇震于汤氏的渊博,并从他《历史之研究》中所包括的史料之丰富而断定他为注重经验的历史科学家,以为与黑氏路数不同。其实这完全是一种误会。汤氏确是一位不折不扣的玄想派历史哲学家。他与其他同路哲人不同之处最主要是在于他比别人用力较勤,肯花工夫寻找更多的史料以填入他的历史哲学系统之中。我们只要

一读他自己叙述他预定撰书计划之经过的短文，即可了然他是如何先玄想了一套理论架子，然后再动手找材料的。[①]所以西方一般历史家与哲学家对《历史之研究》的批评是：作为历史著作，它的取证仍嫌贫乏，但作为哲学系统，又似累赘而不称。当然，这不是说汤氏与黑格尔、斯宾格勒等一点分别都没有；若进一步加以分别，我们固不妨说黑氏是"哲学为体，历史为用"，斯氏是较含文学色彩，而汤氏则史学气息稍浓。[②]但通体而论，他们却无疑都属于玄想派的阵营。玄想的历史哲学发展到汤因比也许已达登峰造极之境。目前历史哲学界似乎已渐渐厌弃这种路数，向这一方面用心的人也日少一日。至少，我们暂时还看不出这一路历史哲学可能有什么更高的发展。

另一方面，批评的历史哲学却显然方兴未艾。这一派历史哲学据近人的意见，在英国方面首当推布莱德勒

---

① 关于汤因比的自叙及近人对其《历史之研究》一书的批评可参看1956年出版的 *Toynbee and History*。此书系由 M. F. Ashley Montagu 编辑而成，其中收集了汤氏自叙及答辩文字三篇，各家批评论文三十篇，实为研究历史哲学及汤因比的人所不可不读之书。

② 我这种说法虽不免有些武断，但也不全是无根之谈。黑格尔之以哲学涵盖历史已为世人所熟知，无待详说。斯氏之作品具文学气质可自其在1922年修正版的《西方之没落》序言中得一证明，在该序言中他特别说明歌德与尼采对他的影响。他说："歌德给予我方法，尼采给予我提出问题的能力。"吾人若纵读斯氏全书，当不难深感其具有一种文学性的启发力量。至于汤因比之《历史之研究》，西方学者都承认他在方法上是严格的经验派的（strictly empirical）。读者可参看 W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 1951, pp. 164—168。尽管美国 Edward Fiess 曾说过汤因比是以诗人的情怀来写《历史之研究》的，而汤氏自己也颇欣赏 Fiess 的说法，但一般而论，我倒觉得这项评语转赠给斯宾格勒更为适当。（见 Fiess 所写"Toynbee as a Poet"，原载 *Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, 1955, pp. 275—280，此文又收在 *Toynbee and History* 中 pp. 378—384。）

(Bradley)在 1874 年所发表的一篇论文——The Presupposition of Critical History——为发难之作。[1] 此后则德国的狄而塞(Dilthey),意大利的克罗齐(Croce)等均对这门学问有所贡献。这一派历史哲学又可分为两支:一是狄而塞、克罗齐、窝克绍(M.J.Oakeshott 著 *Experience and Its Modes*,1933)以及柯灵乌等所代表的理想主义,另一则是最近的哲学家如 C.G.Hempel, M.White, K.R.Popper, P.Gardiner, William H.Dray 等所从事的语言分析或一般性的历史知识的检讨。批评派历史哲学不同于玄想的历史哲学之处最根本的在于前者所注重的乃在于历史知识之成立如何可能,换言之,即我们怎样才能确定过去所发生过的事实为真实不虚,而后者则注重历史事件之本身在整个发展过程中具有何种意义,并如何能解释全部历史进程为一必然之归趋。在两派哲学中"解释"虽同样存在,但却具有极大的差异,不可不辨。玄想派的"解释"一词我以为在英文中是 interpretation,而批评派则当是 explanation。[2] Explanation(亦可译作"解说"或"说明")的作用是将许多孤立的史实的真正关系寻找出来,使历史事件成为可以理解的。这种解释乃是历史事实的一部分,决不容分割。离开了这种解释则历史学便根本不能成立,而史籍也只能流为

---

① 参看柯灵乌的 *The Idea of History*, pp.238—239, 及 W.H.Walsh 同书 pp.106—107、169。

② 关于历史的解释,可参看:Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, 1952; William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1957;又 Patrick Gardiner 所编 *Theories of History*, The Free Press, 1959, 收有关于 explanation 之论文多篇,可资参考。见 Part II, pp.344—475。

一种流水账了。Interpretation 则是人所加予历史事实的一种主观看法，如黑格尔在历史上看出了“世界精神”、“理性”、“自由”等是也。这种解释很难说有什么客观性，因之也是因人而异的。有些人往往不清楚“解释”有这两种区别，以致以为史事之考订及整理与“解释”可以分为两事。说这种话的人，其本意极可能是指 interpretation 而言，但显然会引起严重的误解。

一般地说，批评派历史哲学尚未发展至成熟的阶段，到目前为止，除了柯灵乌这本书外，讨论全部批评派历史哲学中种种问题的著作尚不多见。从讨论这一方面文献来看，它的范围包括史学与其他学问的关系、历史的真理与事实、历史学的客观性，以及历史的解释（explanation）等问题。[①]本文不能对这些问题的内容加以讨论，甚至连略一提及都不可能。我感觉中国史学界对这一方面还相当隔膜，而这一方面的发展也的确需要充分的介绍，但这只有等以后有机会再谈了。以上所说的最近历史哲学的发展趋势，仅仅是为了给下文作引子而写的，使读者对于正文所讨论的问题在目前历史哲学中的位置有一初步的了解。由于中国过去所谓的“历史哲学”只是指着玄想派的哲学而言，此一引言尤为必要；不然读者必然会责难我所讨论的问题根本就不属于“历史哲学”的范围了！

本文名为比较章实斋与柯灵乌的历史思想，实则有些

---

① 比较简略地讨论到最新历史哲学的若干方面的著作除 W. H. Walsh 的《历史哲学概论》外尚有 William H. Dray, *Philosophy of History*, Prentice-Hall, 1964 和 Morton White, *Foundations of Historical Knowl-edge*, New York, 1965。

处不免要涉及中国史学中之其他重要问题。故也可以说是从柯灵乌的观点来检讨中国传统的历史哲学。但由于篇幅所限，所论皆极为简略，疏漏是不可避免的。关于柯灵乌之历史哲学，读者最好读其原书。我曾撰《一个人文主义的历史观》一文，刊于《祖国》周刊十四卷十期，介绍柯氏之历史哲学，读者亦可参考。

1957年4月5日于美国剑桥旅次

按：自1957年以来批评的历史哲学已成为一时之显学，著作至多。最重要的是1961年创刊的 *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 学报。又柯灵乌的历史哲学著作，现又增一种，即 William Debbins 所编 *Essays in the Philosophy of History*, Texas, 1965。

1975年3月20日英时重订于香港

中国史学史具有两个最大的特点：一是源远流长，一是史学传统一脉相承，不因政治社会的迁变而中断。中国是一个注重历史的民族；撇开以后历代官修史书的传统不说，春秋以前便早已有了史官的制度。但就历史之成为一门学问而言，我们只能从孔子修《春秋》说起。孔子修《春秋》一方面开私人修史的先河，另一方面也为中国史学奠定了基础。故其后司马迁著《史记》也以上承孔子《春秋》自许。孔子以降史才辈出，不胜枚举。但是我们的史学尽管发达，而历史哲学的园地却十分荒芜。严格地说，我们缺乏玄想的历史哲学，西汉公羊派的历史观也和西方式的玄想不同。倘以历史理论专家而言，则刘知几与章学诚可为代表人物。刘氏的《史通》和章氏的《文史通义》同被国人推为评史的杰作。若更进一步分析，则《史通》所讨论的问题仅限

于史籍的各种体裁，如纪传、编年之类的利害之得失以及历史方法论等等，至于对史学本身及其有关各方面作有系统的哲学性的思考，则两千余年来，我们只能举出章学诚一人，而《文史通义》一书也是惟一的历史哲学的专著。①

另一方面，我们也必须指出，中国尽管缺乏严格意义上的历史哲学，却并不必然表示历史哲学在刘知几或章学诚以前根本便不存在。相反地，历史哲学的历史与史学本身同其古老，自有历史的著作便存在了历史哲学。《春秋》以下的史籍中均多少包含了某些历史思想。不过这些零零碎碎的思想直到刘知几，或者更确切地说，直到章学诚时才获得有意识的检讨与系统化罢了！就这种意义说，章氏历史哲学的重要性不仅在于它表现了章氏个人思想的天才卓越，而尤在于它汇集了以往许多零星的历史观念，因而构成了一套较有系统的中国历史哲学。

本文的目的并不是对章氏的历史哲学作全面的检讨，而只是将章氏哲学中可以与柯灵乌的观点相对照的部分加以剔出，并略作分析和比较，以使《文史通义》一书中某些观念因此而益为明晰。

---

① 说实在的，刘知几决非章实斋之比。吾人试将《文史通义》与《史通》加以对照，即可了解前者之博大精深处。前者贯通了全部中国学术史，而后者所触及的问题始终未能迈出撰史体裁的范畴。章实斋自己也曾说："吾于史学盖有天授。自信发凡起例，多为后世开山，而人乃拟吾于刘知几，不知刘言史法，吾言史意。刘议馆局纂修，吾议一家著述，截然两途，不相入也。"（《章氏遗书》，商务印书馆排印本，1936年，卷九，"家书二"）又说："郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意，此予《文史通议》所为作也。"（《章氏遗书》外编卷十六《和州志》）章氏所谓"史意"细按之则正是西方批评派的历史哲学。我之尊他为中国两千余年来惟一的历史哲学家，正以此故。

(一)中国史学中的人文传统

柯灵乌曾指出历史学具有四大特征,其中最后一个是:

> 历史是人为了求自知而有的学问。……因此它的价值也就在于指示我们:人曾经做了什么并因而显出人究竟是什么。[1]

同时他于驳斥了人性的科学可以用类似自然科学的方法建立起来的说法之后,更进一步地指出:

> 我所要争论的是:人性科学(Science of human nature)所做的工作实际上已由,而且也只能由历史学完成之;历史学即是研究人性的科学,同时洛克(Locke)也是正确的,(不论他自己对他所说的话了解得多么少)当他说研究人性的正当方法乃是历史的、平常的方法的时候。[2]

这里我们接触到了历史的功能的问题。我们已很清楚地看到柯氏强调历史是一种重人之学。因它是重人的,所以它所应当记载的乃是人类的言行,而非神的活动,亦非自然的现象。换言之,神话必须摒除于历史学的范围以外,而历史的过程与自然的过程二者之间的区别,亦必须加以划分。举例来说,中国顾颉刚氏所倡导的《古史辨》派,尽管讨论有过激处,但在中国近代史学的科学化历程中却曾起着推进的作用。此一推进的作用,质言之,即将古史中的神话成分摒除于历史范围之外,使人们认清,后代传说的古史是如何

---

① Collingwood, *op. cit*, p. 10.

② Ibid., p. 209.

"累层地造成的"。此种神话性的古史，柯灵乌称之为Theocratic history。如古巴比伦的创世纪诗（*Poem on the Creation*，约成于纪元前七世纪），又如*Hebrew scriptures*中所叙述的宇宙万物以及人类的起源，与中国盘古开天辟地之说在本质上正复不殊，同非现代历史家所能信据。再就自然过程（natural process）与历史过程（historical process）的区别说，中西史学史上亦同具有有趣的例证。就中国现存的古史说，自《春秋》、《史记》以降都保存了许多关于天象的记载如日蚀月蚀之类。班孟坚作《汉书》复专立《五行志》以记载此类变异的自然现象，（班氏之先刘向已有是作，但其书不传，班氏《五行志》盖承刘作而来。）并附会其与人事之间的因果关系。此自柯灵乌的观点言之，即为自然过程与历史过程混而不分的结果。在西洋史学史上，我们也同样找到此种混自然过程于历史过程之中的阶段。盖中古时代，编年史家都喜记载月蚀、陨星以及其他各种变异。他们不仅记载这类现象，而且也和中国的史家一样，把它们和人间的灾难如战争、瘟疫、水灾、旱灾……等连系起来，中、西史学史上这一点相同之处也许并不完全是出于偶然。因为我们知道，这种历史观是有其思想根源的，那便是占星学Astrology，亦即相信天体的运动可以影响人事的变化。汉代董仲舒的天人相应的灾异论，一部分便是承袭了古代占星学的结果。灾异论在汉代具有特殊重要的政治意义，大臣奏议每借之立说。在西方，占星学至罗马帝国时代亦与实际政治发生联系。罗马诸帝自Augustus，Tiberius以降每相信占星之术，而占星术亦往往假天象以造谣或预言，故常与Emperor与Senate之间种种阴谋有密切关联，此为稍知罗马史者所熟悉的事实，毋待赘言。降至中古时代占星学与基督教中之神

秘论相结合，于是自然灾异均被解释为上帝不乐之表现，此可说是一种神人相应论，与中国的天人相应论极其相似。我们由此可见，中、西史学都曾经受过占星学的影响，因而才同样产生了天人相应的历史哲学，自然过程与历史过程之间的界线遂一度泯而难分。[1]

中国传统史学中，尽管存在着上述的分不清历史与自然的小毛病，但通体而论，它实具有极深厚的人文传统，正如柯灵乌所说的，是人所以求自知的学问。这一人文传统似乎可以孔子修《春秋》为其开始。孟子曾经告诉过我们《春秋》的性质，他说：

> 世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：知我者，其惟《春秋》乎？罪我者，其惟《春秋》乎？[2]

司马迁亦尝论及孔子写《春秋》之动机，及其书之功用：

> 上大夫壶遂曰：昔孔子何为而作《春秋》哉？太史公曰：余闻董生曰，……夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善、恶恶，贤贤、贱不肖，存亡国、继绝世，补敝起废，王道之大者也。[3]

从以上两节论《春秋》的文字中，我们知道，孔子修《春秋》实

---

① 关于占星学的起源问题，至今仍未能获得确定性的解答。历史家仅知其起源极古，系 Chaldean 或埃及人所发明，希腊人初不知此术，及至亚力山大东征，始将之带回西方，然后才逐渐流行于西方世界。中国占星学之起源尚未有人考出，吾人殊不能确定其究属本土的抑是外来的。关于此问题，可看李汉三《先秦两汉之阴阳五行学说》，台北，1967 年。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《史记》卷一三〇。

是以人为中心的，质言之，即欲借历史以教人，而思于世道人心有所裨益。我们都知《春秋》寓褒贬之意——至少后人多如此相信，而褒贬之前提即人具有自由意志，故可以并必须对其自己的行为负责。承认个人有意志自由乃是近代人文主义的历史哲学中的重要一环，亦是否定各式各样的历史决定论（historical determinism）之基本论据之一。[①] 孔子既对历史人物加以褒贬，他的历史观则无疑是人文主义的。尤有进者，孔子复为中国人文思想的创始者，从来“不语怪、力、乱、神”，[②] 因之我们自更不应怀疑他的历史人文主义（historical humanism）了。至于《春秋》中所记载的日月蚀、地震等自然现象，我们认为孔子的本意只是用之以警戒人君，并不涵神的力量直接干预人事之意，所以根本上不妨害他的历史人文主义。清儒刘宝楠对此点有很好的解释，其言曰：

> 至日食、地震、山崩之类皆是灾变与怪不同，故《春秋》纪之独详，欲以深戒人君，当修德力政，不讳言之矣！[③]

但是孔子的褒贬一方面固然承认了人的意志自由，另一方面却又给中国传统史学蒙上了一层伦理的色彩。近代中国的历史家们颇攻击这种伦理的色彩，以为有害于历史的客观性。我们觉得这种责难是需要重新加以考虑的。诚然，在近代科学历史家中颇有人反对对历史事件或人物加予道德性的评判（moral judgement），可是我们也不应忘记，直到今天，关于道德因素是

---

① 章实斋也说：“至于史文有褒贬，《春秋》以来，未有易焉者也。”《章氏遗书》外篇卷十一《永清县志六》。关于自由意志与决定论之讨论，读者可参看 Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Oxford, 1954, pp. 25—27。

② 《论语·述而篇》。

③ 刘宝楠，《论语正义》卷八。

否必须完全摒除于史学之外的问题仍在聚讼纷纭的阶段。[①] 因之，我们便不能对孔子曾用道德眼光看历史一点单独加以苛刻的责难。西方最早的史学家如 Herodotus 与 Thucydides 都具有历史的道德意识，也就是说，对史事曾加以价值的判断，然而西方学者仍然承认他们是伟大的历史家。[②] 若更进一步分析，孔子的褒贬的看法亦自有其远源可寻。如齐之太史兄弟因书"崔杼弑其君"，被杀者先后二人，而其弟犹书之。南史氏闻太史尽死，执简以往，闻既书矣，乃还。[③] 更著名的如董狐大书"赵盾弑其君，以示于朝"。[④] 此种秉笔直书的精神，实即孔子褒贬之史法之所承。孔子自己就说过："董狐古之良史也，书法不隐。"[⑤] 我们由此可见，孔子虽为私家修史之第一人，但他并非褒贬史法的真正创始人，而是承继了古代史官的成规。关于这一点，班孟坚《汉书》中曾为我们保存了一条最好的证据，其言曰：

> 周室既微，载籍残缺，仲尼思存前圣之业。……以鲁周公之国，礼文备物，史官有法，故与左丘明观其史记，据行

---

① 近代西洋史学界关于 moral judgement 之争论，以 Lord Acton 与 Mandell Creighton 二人对《宗教革命时代的教庭史》(*History of the Papacy During the Reformation*，此为 Creighton 之著作，由 Lord Acton 写书评，于是争端以起。)辩难最为著名，也最具代表性。读者可参看 Acton – Creighton Correspondence 载 Lord Acton：Essays *On Freedom and Power*，Meridian Book ed.，1955，pp. 328—345。至于最近历史哲学家对此问题的讨论则可读 H. Butterfield，*History and Human Relations*，London，1951，pp. 101—130("Moral Judgement in History")及其 *The Whig Interpretation of History*，New York，1951，pp. 107—132。又 Maurice Mandelbaum 在 *The Problem of Historical Knowledge*，New York，1938，pp. 194—202 中亦有所讨论。

② 见 J. W. Thompson，*History of Historical Writing*，New York，1942，Vol. I，p. 26，32，Thompson 曾称此二人为道德论者(moralists)。

③ 《左传》襄公二十五年条。

④ 《左传》宣公二年条。

⑤ 同上。

事，仍人道，因兴以立功，败以成罚，假日月以定历数，借期聘以正礼乐，有所褒讳贬损。[1]

这里特别值得我们注意的是"史官有法"一语，因为它点明了孔子史法之所出。下文"有所褒讳贬损"语正承"史官有法"而来。古代史官之制今已不可详考，然就上引诸条言之，则秉笔直书，以保存史事之真相必为史官职责之一种，无可疑者。后人推尊孔子颇有过分处，遂以褒贬之法创自尼山，殊未得史迹之真也。我们既知褒贬之史法系由史官直笔一脉相承而来，不过随时势之不同而略一转变，而直笔之本意正在于记载事实之真象，则《春秋》之书法——今人所谓以道德判断加诸史事者——不但没有歪曲，反而倒保存了历史的客观性。孔子因生值社会大变迁的时代，周代旧制正在解体之际，史官的优良传统已很难持续下去，所以发愤以私人身份继承史官的事业。孔子以前无私人撰史之事，故孟子说："《春秋》天子之事也。"孔子修《春秋》，一方面希望别人了解他保存史官传统的用心，另一方面却又怕别人责备他不该无官守无言责而僭越史官的职权，故说："知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？"[2]

---

[1] 《汉书·艺文志》"《春秋》"条下。

[2] 我们试想班固生在东汉的时代，尚且因被控"私改作国史"而系狱，（《后汉书》卷七十《本传》上）孔子的"一则以喜，一则以惧"的心理就更不难理解了。我们说孔子之褒贬史法，上承古代史官成法而来，但并不意味古代史官皆能有极大之自由，尽如刘子玄所谓"昔董狐之书法也，以示于朝，南史之书弑也，执简以往。"浦起龙释曰："谓古时良史秉直公朝。"（《史通通释·忤时》篇）盖史官虽有直笔之责，能忠于职守者毕竟不多，此孔子所以于董狐深致其赞叹也。刘氏身列史馆，因感于修史之不自由，（唐代如太宗之豁达犹不能放心近臣所记之起居注，其他可推想。）故而想慕古代史官之"秉直公朝"，实则非古代史官人人皆是南史、董狐也。又孔子之褒贬初意实在保存史事之真，与史官直笔，用心一贯，至于后人一意模仿《春秋》以致形成浓厚的伦理史观，则非孔子所能负责，且早已为学者所批评矣！李宗侗《中国史学

对中国史学之起源略加检讨之后，我们才可以进一步去了解章实斋对史学源流的见解。章氏认为史学之初祖不在《尚书》而在孔子的《春秋》，他先辨明《尚书》非后世之史学曰：

> 上古简质，结绳未远，文字肇兴，书取足以达微隐，通形名而已矣。因事命篇，本无成法，不得如后史之方圆求备，拘于一定之名义者也。夫子叙而述之，取其疏通知远，足以垂教矣。世儒不达，以谓史家之初祖实在《尚书》，因取后代一成之史法纷纷拟《书》者皆妄也。③

推章氏之意，盖谓上古之所谓"史"只是政府的官书，因而不足以成为学问。④根据这种认识再进一步发挥，他便获得了《春秋》为史学之开山，孔子是中国第一个史学家的结论：

> 孟子曰：王者之迹息而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。盖言王化之不行也。推原《春秋》之用也。不知周官之法废而《书》亡，《书》亡而后《春秋》作，则言王章之不立也。可识《春秋》之体也。

他指出这是一种自然的历史变迁：

> 六艺并立，《乐》亡而入于《诗》、《礼》，《书》亡而入于

史》云："宋人论史，常泥于《春秋》大义，欧阳修其代表也。所修《新唐书》及《新五代史记》，皆注重奖善惩恶，而忽于考证史实，沿至朱熹《通鉴纲目》，专以此为目的，然亦有人反对此种观念。"（台北，1953 年出版，页 88。）又本文写好后我又检阅《胡适论学近著》中《论春秋答钱玄同》一文，胡先生有两点意思应该写在这里作参考：一、他也认为董狐、齐史都在孔子之前，史官的权威已经成立了，孔子"窃取"了史官所已建立之义。二、《春秋》之使乱臣贼子惧，乃因它"敢说老实话，敢记真实事。"（页 565—566）

③ 章学诚，《文史通义》卷一《书教》上（万有文库本）。

④ 《文史通义》开宗明义就说："六经皆史也，古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。"（《易教》上）

《春秋》，皆天时人事，不知其然而然也。[①]

我们在前面曾指出孔子修《春秋》曾承袭了古代史官的成法，现在章氏认为《春秋》之学（亦即史学）系从《尚书》变化而出，而《尚书》则正是史官所记之书；[②]由此可见肯定孔子以私人身份修史系继承史官的统绪也是章氏史学理论中一个重要的环节。不过他更强调——非常正确地——从《尚书》到《春秋》为中国史学上一大跃进耳！

自《尚书》至《春秋》一方面固为中国史学之一飞跃阶段，另一方面也显示出中国史学精神之一脉相传，绵延不断。这一精神究竟是什么呢？依我们的看法，就是前面已说过的历史的人文主义。关于这一点我们可以从章实斋的话里得到证明。章氏引孔子“疏通知远”之义以解释中国史学之精神，我们刚才已征引过了。依章氏的意思，孔子仅取《尚书》中“疏通知远”之义以垂教后世，但把历史当一种专门学问来说，《尚书》本身却够不上作中国史学的初祖。

由于孔子取《尚书》“疏通知远”之教奠定了中国历史哲学的基础，而此后的历史家自司马迁以降又多信奉而不衰，故我们实可以说，“疏通知远”一语是中国历史的人文主义的最扼要的说明。[③] 惟

---

① 均见《书教》上，这一类的话甚多，如“班氏董、贾二传，则以《春秋》之学为《尚书》也。”自注云：“即《尚书》折入《春秋》之证也。”（《书教中》又云：“《尚书》、《春秋》皆圣人之典也。《尚书》无定法而《春秋》有成例，故《书》之支裔折入《春秋》。”（《书教下》）

② 《尚书》为史官所记，古人言之者甚多，最著者如《汉书·艺文志》“左史记言，言为《尚书》。”王充《论衡》则云：“《尚书》者以为上古帝王之书，或以为上所为，下所书。”（卷二八《正统》篇）刘知几亦引王肃言，谓为“上所言，下为史所书。”（《史通通释》卷一、《六家篇》）

③ “疏通知远”之语源出《礼记·经训》篇：“孔子曰：入其国，其教可知也。其为人也，……疏通知远，《书》教也。故……《书》失之诬。疏通知远而不诬，则深于《书》者也。”此虽似对人而言，实亦为普遍性之原理，未可过于拘泥求解也。

此语太简略，我们生当千载之下，已甚难确知其本意，不过后来司马迁有几句话却大可以与此语相发明，他在《报任安书》中曾这样说到他著《史记》的动机：

> 亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。[①]

我们觉得用"究天人之际，通古今之变"来注解"疏通知远"似乎并不太牵强附会。司马迁的话说得比较具体，用现代的话来说，他企图对以往的历史加以哲学性的反省，俾求得一种会通的了解。这种理想也就是后来郑渔仲、章实斋以及近代中国史学家提倡通史的理论根据。但是这种理论尽管极为动人，却也有它的危险性。因为抱着这种想法而撰史的人，如果不受严格的科学方法的限制，则很容易走上曲解史实以勉强求通的路子。这一弊病在西方近代史学上表现得最为明显。黑格尔、马克思以至斯宾格勒等人有关历史哲学的著作——简言之即玄想派的历史哲学——便常常不惜有意歪曲或忽略史实以求合于他们的"一家之言"。[②] 这种歪曲或忽略，如用中国古典名词表达之，则为"诬妄"。所以孔子在"疏通知远、《书》教也"一语之后，紧接着警告我们："《书》失之诬，疏通知远而不诬，则深于《书》者也。"

章实斋不仅承袭了此一传统的人文史观，而且还作了更进一步的发挥，故推尊历史的人文精神达于极端，而归之于"经世"。他一方面说历史的意义在于能"纲纪天人，推明大道"、"通古今之变而成一家之言"。[③] 另一方面则说：

> 三代学术知有史而不知经，切人事也。后人贵经术，以

---

① 《汉书》卷六十二，《司马迁传》。

② 这一类歪曲史实的例子甚多，读者或已知之甚详，毋待一一举例。读者如有兴趣则不妨参看柯灵乌 *The Idea of History*, pp. 182—183 对 Spengler 曲解史实的指摘。

③ 《文史通义》卷五《答客问上》。

其即三代之史耳![1] ……史学所以经世，固非空言著述也。且如六经同出于孔子，先儒以为其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳！后之言著述者舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣！学者不知斯义，不足言史学也。（又自注云："整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。"）[2]

从"疏通知远"的历史哲学发展到史学经世论，这真是中国传统的历史人文主义的极境！柯灵乌谓 Thucydides"强调历史具有人文目的及自我展示的功能"；[3]我们若以此语来形容中国史学从孔子至章实斋这一悠久的人文传统也是十分恰当的！

（二）史学中言与事之合一

柯灵乌的名言"一切历史都是思想的历史"（All history is the history of thought）在中国传统的史学，特别是章氏的历史哲学中也可以找到相近的说法。柯灵乌认为任何历史事件都有两个方面，即内在的与外在的。他说：

> 我所谓事件之外在面，即该事件中一切可以用形体及其运动来加以说明之部分（in terms of bodies and their movements）……我所谓事件之内在面则为该事件中只能用

---

① 此实章氏"六经皆史"一语本意所在。近人或释"六经皆史"之"史"为"史料"之义，殊失之，故于"六经皆史"之旨不能畅晓。看胡适、姚名达《章实斋年谱》页137—138，又金毓黻《中国史学史》（页22—23）批评章氏"六经皆史"之论亦出于误解。盖章氏此处所用之"史"字，既不得解为史料，亦与史学无涉，读者如能自章氏所谓"六经皆先王之政典"以及"三代学术知有史而不知有经，即人事也。"等处用心，则可以思过半矣！参看钱穆，《中国近三百年学术史》上册，页390—392。

② 《文史通义》卷五《浙东学术》。

③ *The Idea of History*, p.19.

> 思想来加以说明之部分。……历史家从不只顾其中之一面而不管另一面。他所探求的并不仅是单纯的“事”(按即events,原注云:“此所谓‘事’即只有外在而无内在面者”),而是行动(Actions),而行动则为事之外在与内在两面之合一。[1]

在未讨论章实斋的观点以前,为了使问题获得比较彻底的解决,我们仍须从中国史学的远源谈起。根据若干旧籍之记载,古代史官有所谓“左史”“右史”之分,比较通行的说法是“左史记言,右史记事,言为《尚书》,事为《春秋》”,[2]依照这种说法,中国在极古远的时代即已有两派史家,一记言(相当柯氏所谓思想或内在面),一记事(相当柯氏所谓单纯的“事”或外在面),各不相涉。古代是否真有记言记事之分,就本文的题旨说,是无关重要的。值得我们注意的是,这一说法之出现至少已说明,在中国历史哲学中历史这一观念曾一度分裂为二:柯氏所谓历史事件之内在与外在面盖未能合而为一整体。比种严格的分类本不可通,故刘知几已谓《尚书》所载并不尽是记言之文:

---

① Ibid., pp.23.

② 关于左史右史之分的问题,古今学者讨论者甚多,惟因与本文主旨关涉甚少,毋须详加考辨。兹略述问题之源流于下:此说初见于《礼记》卷六《玉藻》篇:“动则左史书之,言则右史书之”,稍后《汉书·艺文志》在《春秋》条后则有下面的记载:“古之王者世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。左史记言,右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》。”若细按之,此二记载实互相冲突,盖依前者则当为“左史记事,右史记言”也。故《玉藻》疏谓《汉书》之言“于传记不合,其义非也。”此后如荀悦《申鉴》(《时事》篇)、刘氏《史通》(《载言》篇、《史官建置》篇)从后说,而刘勰《文心雕龙·史传》篇则从前说。近代学者则多不信史官职掌之划分能如是之清晰。参看傅振伦:《中国史学概要》页19及李宗侗:《中国史学史》页7。金毓黻《中国史学史》第一章则采黄以周之说,是《汉书·艺文志》而非《玉藻》,并谓左史右史即内史大史,此又一说也。(页7—9)但最近李宗侗在《史官制度——附论对传统之尊重》一文中曾驳黄以周之说,可以参看。(见《台湾大学文史哲学报》第十四期,1965年11月,页126。)

盖《书》之所主本于号令，所以宣王道之正义，发话言于臣下，故其所载皆典谟、训诰、誓命之文。（释：数语勒清记言）至于尧、舜二典，直序人事；《禹贡》一篇，唯言地理；《洪范》总述灾祥，《顾命》都陈丧礼。兹亦为例不纯者也。（释：数语以《书》有兼及记事之文，摘出言之。）[1]

但是真正能对此一问题作透辟深入之批评而自成新说者则是章实斋。章氏从其“六经皆史”，皆所以切人事而非个人之私言的观点出发，认定言与事为不可分：

记曰：左史记言，右史记动，其职不见于《周官》，其书不传于后世，殆礼家之愆文欤？后儒不察，而以《尚书》分属记言，《春秋》分属记事，则失之甚也。夫《春秋》不能舍《传》而空存其事目；则左氏所记之言不啻千万矣！《尚书》典谟之篇，记事而言亦具焉；训诰之篇，记言而事亦见焉。古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物也。刘知几以二典《贡》《范》诸篇之错出，转讥《尚书》义例之不纯，毋乃因后世之空言而疑古人之实事乎？记曰：疏通知远，《书》教也，岂曰记言之谓哉！[2]

推章氏此处之意，盖谓古代政教未分，政治史与思想史遂不得分而为二；上古无私门之著述，故无空言，言必有事之背景。但章氏之事言合一论并不仅为《尚书》而发。他进一步认为自孔

①　《史通通释》卷一《六家》篇。

②　《史通通义》卷一《书教》上。浦起龙亦不信古史有言事二分之说，以为系汉儒所造，其言曰：“王者亦事而有言，有言必有事，理势本自相连，珥笔如何分记，况左右配属，班、荀之与郑，戴又各牴牾，此等皆出汉儒，难可偏据。”（《史通通释》卷一）浦氏之说当即章实斋事言合一论之所本，故又曰：“古人无空言，安有记言之专书哉！汉儒误信《玉藻》记文，而以《尚书》为记言之专书焉！”（《文史通义》，卷一《书教》中）

子修《春秋》，建立中国史学以来，事与言即已合一。所以他接着说：

六艺并立，《乐》亡而入于《诗》《礼》，《书》亡而入于《春秋》，皆天时人事，不知其然而然也。《春秋》之事则齐桓晋文，而宰孔之命齐侯，王子虎之命晋侯，皆训诰之文也。而左氏附《传》以翼经，夫子不与《文侯之命》同著于编，则《书》入《春秋》之明证也。马迁绍法《春秋》，而删润《典》《谟》以入纪传，班固承迁有作，而《禹贡》取冠地理，《洪范》特志五行。而《书》与《春秋》不得不合而为一矣！[①]

他不但认为史学中言与事必须合一，同时复以为后世私人文字之中亦含有事在，他说：

萧统《文选》以还，为之者众。今之表表者姚氏之《唐文粹》，吕氏之《宋文鉴》，苏氏之《元文类》，并欲包括全代，与史相辅。此则转有似乎言事分书，其实诸选乃是春华，正史其秋实尔。（自注云："史与文选各有其言与事，故仅可分华与实，不可分言与事。"）[②]

我们细心体昧章氏这几段文字，便显然可以看出，在章氏历史思想的背后，隐藏着一种与柯灵乌非常接近的历史观——即视人类已往的业绩为一系列的"行动"（柯灵乌特用的 Action）所构成，在每一行动之中均包含了"言"与"事"（也就是柯氏所谓 inside 与 outside 或 thought 与 event）两面。此所以章氏不但认为《尚书》中言与事并存，上古之人未尝分言与事为二，而且中国

① 《文史通义》卷一《书教》上。

② 同上《书教》中。按此处所说华与实乃裹近乎近人所谓史学与史料之分。文选可补史籍之不足，故曰"与史相辅"。

史学自孔子修《春秋》而马班继之以后，"言"与"事"亦同样合而不分——至少真正的史学著述(即章氏所谓"撰述"，后文另有论及)必须同时涵摄此二因素。其不能识此义而强分言与事为二之后世陋儒，则深为章氏所讥焉！

惟柯氏历史哲学之胜义并不止于指出了每一历史事件均有内外两面以及历史家必须合二者为一；这只是柯氏历史哲学中消极的一面。它的积极的一面则是肯定在历史过程中，内在思想乃是核心，而外在之事反为次要。他认为历史家研究历史事件时必须深入当时人们的思想之中。只要他真能摸索到历史过程(即一连串行动)中的思想过程(process of thought)，那么他就已找到了该事件发生的真正原因。这就是柯氏"一切历史都是思想的历史"的著名原则之中心意义。[1]

在这一点上，柯氏不但与章实斋的一家之言极为近似，而且还符合中国一般的传统历史思想的路数。我们实可说，中国的史学，自孔子修《春秋》以降，即注重思想。《孟子》中有这样的记载：

> 晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史；孔子曰：其义则丘窃取之矣！[2]

依据这一分析，则孔子的史学中至少含有三种因素：事、文与义。事与文二者，虽亦为历史哲学中的重要项目，然与本文主旨无关，可以不论。此处我们所须注意的乃是孔子所特取之"义"。昔贤注疏此字者多赋予此字以伦理的意义。如焦循引万氏《大学春秋随笔》云：

> 《春秋》书弑君，诛乱贼也，等而赵盾崔杼之事，时史亦

---

① Collingwood, op. cit., pp. 214—220.

② 《孟子·离娄》章句下。

直载其名，安见乱贼之惧独在《春秋》而不在诸史？曰：孟子言之矣！《春秋》之文则史也，其义则孔子取之。诸史无义而《春秋》有义也。义有变有因，……因与变相参，斯有美必著，无恶不显，三纲以明，人道斯立。《春秋》之义遂与天地同功。

又引何休注说：

则义指贬刺拨乱可知。[1]

此种政治伦理的解释，盖由孟子开其端而汉人信之尤笃，司马迁说：

春秋之义行，则天下乱臣贼子惧焉！[2]

近代学者也有人承认古代史书确具有此种作用者。[3] 这种解释的建立一方面形成了我们在上一节中所说的"历史人文主义"，另一方面也显示出中国史学中重思想的倾向。因为历史人文主义与重史事之内在面原为不可分的。我们于此必须对柯灵乌所谓"一切历史都是思想的历史"一语之涵义加以较深入之检讨。如果断章取义地了解，则此语不仅过于武断偏激，甚至可说是不通。因为"思想"非历史之惟一因素，亦如经济非历史之惟一因素，其事甚显，不待智者而后知。实则柯氏所谓"思想的历史"并非我们所习知的"思想史"之同义语。他把人类的行为分为两类，一为"自然过程"，如饮食男女之类，此非历史家所欲过问之事，另一则为"历史过程"，盖即人类自觉地创造的种种习惯与制度之类——易言之，即文化耳——这才是历史研究的主题。柯氏所说的"行动"便是外在行为之含有思想意识者，也就是一

---

① 焦循，《孟子正义》卷八。

② 《史记》卷四十七《孔子世家》。

③ 李宗侗，《中国史学史》，页16。

种自觉的行动。他之以情绪、情感与思想相对待，而谓前二者为心理学所研讨之对象；后者始为历史家所当用心之所在，尤能透露出他的历史人文主义的立场。[1]

本此而论，则我们说中国史学中重"思想"之倾向，实即指中国历史家常以载诸史籍的人类行为多系自觉的行动。举例来说，如《左传》宣公二年：

> 赵穿攻灵公于桃园，宣子未出山而复。太史书曰：赵盾弑其君。以示于朝。宣子曰：不然。对曰：子为正卿，亡不越竟，反不讨贼，非子而谁？

董狐把弑君的罪名归之于赵宣子，若就现代史学观点说，实为不真实之极，而孔子反因此称赞他"书法不隐"，是古之良史。这是什么缘故呢？我们若用柯氏的观点解释之，则此事并非不可理解。这是因为中国史家太注重史事之内在面——用章实斋的话说，即人之心术是也。作者并无意提倡此种史法。相反地，我们倒可以从这一例证中，了解柯氏之历史观如发展到极端——即从无行动中推出人之思想——是十分危险的。但是这一例子至少也证明了我们要证明的一点：即中国传统史学的确是注重柯氏所谓的"思想"或"历史的内在面"的。在史学中重伦理的因素一方面，如我们已经指出的，是历史人文主义之一形态，另一方面亦为极端强调人的历史行为的自觉性之一表现。因为褒贬之所以可能，系以人能对其自己之行为负责为前提；而人能对自己之行为负责则显为人在行动中有意志自由之另一说法。

---

① 柯氏原文见 *The Idea of History*, pp.215—219。Walsh 批评柯氏，谓彼所用"思想"一词须狭义的，乃谓"intellectual operations"而言。他又指出柯氏之"思想"非"抽象的玄思"，(abstract speculation)而是"行动中之思想"(thought in action)，见 *An Introduction to Philosophy of History*, pp.50—53。

此亦为我们所已论及者。如果我们肯定了这一点，那么只要我们再向前迈进一步，就立刻可以达到“一切真正具有历史性的行动都是自觉的行动或为‘思想’所贯注的行动”这一结论。这就是柯氏历史哲学中的中心观点之一，亦即与中国传统历史思想深相吻合之一点也。

章实斋为中国传统历史思想之集大成者，故其历史哲学中亦有重政治伦理之一面。章氏所特倡的“史德”说，一部分意义即在此。他说：

> 史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也。孟子曰：其事则齐桓、晋文，其文则史，义则夫子自谓窃取之矣！非识无以断其义，……能具史识者必知史德。德者何？谓著书者之心术也。[①]

可见章氏在此处以孔子所窃取之“义”为史德。章氏史德之说于史学中重天人之辨，其主旨虽在说明历史家于善恶是非之际必须力求公正，毋使一己偏私之见（人）损害历史的“大道之公”（天）！但是这种天人之辨仍与西方近代史学界所常讨论的历史的客观性和主观性有不同处。[②]盖章氏的天人之辨并非针对着历史知识之真伪问题而发。我们必须知道，他的话是站在中国传统史学中的伦理层面上说的。因此他才这样为司马迁辩护道：

> 后世论文，以史迁为讥谤之能事，以微文为史职之大权，或从而羡慕而仿效为之，是直以乱臣贼子之居心而妄附

① 《文史通义》卷三《史德》篇。

② 何炳松氏即以为章氏所说的“天”相当于西方史学中所谓“客观主义”，而“人”则相当于“主观主义”。见他为胡适、姚名达的《章实斋年谱》所写的序。（页17—19）

《春秋》之笔削,不亦悖乎!

又说:

> 吾则以为史迁未敢谤主,读者之心自不平耳!夫以一身坎坷,怨诽及于君父,且欲以是邀千古之名,此乃愚不安分,名教中之罪人,天理所诛,又何著述之可传乎?[①]

惟章氏除从政治伦理的观点解释孔子之"义"外,同时又赋予它一种新的内涵。他说:

> 夫子因鲁史而作《春秋》。孟子曰:其事齐桓、晋文,其文则史,孔子自谓窃取其义焉耳。载笔之士,有志《春秋》之业,固将惟义之求,其事与文所以借为存义之资也。[②]

又说:

> 孔子作《春秋》,盖曰其事则齐桓、晋文,其文则史,其义则孔子自谓有取乎尔。夫事即后世考据家之所尚也,文即后世词章家之所重也,然夫子所取,不在彼而在此,则史家著述之道,岂可不求义意所归乎?[③]

这里所说的"义"则是指着使史学成为史学的那个要素而言的。晚近论孔子之义者已有人主是说。[④]依章氏的看法,史学能否成为一种专门的学问,要视撰史者是否于事与文之外尚能得史义而定。这种"义",就史家本身言就是要具备一种特殊的心

---

① 均见《文史通义·史德》篇。

② 《文史通义》卷二《言公》篇上。

③ 《文史通义》卷五《申郑》篇。

④ 姚永朴《史学研究法》有《史义》篇,谓"义为史家之所尚,其来远矣!"惟其释"义"有六义,颇嫌琐碎耳!(页8—16)金毓黻《中国史学史》亦说"所谓义者,即《史记》所谓制义法,后人或谈史法或明史义与史意,皆即今人所谓史学也。"(页25)

灵能力——章氏所常说的"别识心裁"。[1] 所以章氏在我们前引"申郑"篇之文后，接着说道：

> 自迁、固而后史家既无别识心裁，所求者徒在其事其文。惟郑樵稍有志乎求义。

可见史学中之"义"与史家之"别识心裁"为不可分。章氏于"别识心裁"之外又常引史迁"好学深思，心知其意"一语，此二者互为表里，遂形成他的历史知识论中之重要环节。这一史学致知的途径也恰恰与柯灵乌的历史方法论相近似。我们在此只需引柯氏一段话，以与章氏之说相参证：

> 思想史以及一切历史著作都是历史家在自己头脑中对以往的思想加以重演(reenactment)的结果。……历史家并不是单纯地重演以往的思想，他是把它放在他的知识系统中而重演的。因之，在重演时，他还批评它，形成他对它的价值判断，改正他所能察出的一切错误。[2]

对史事之内在面作深入之"重演"是柯氏历史哲学中非常重要的一端，他在《历史之观念》一书中曾立专节讨论之(题为 History as Reenactment of Past Experience, p. 282—302)。柯氏"重演"之方法论系以其"一切历史都是思想的历史"的原则为前提，而章氏所主张的"好学深思，心知其意"与"别识心裁"之历史的认知途径，也必须从其重史事之内在面一点上去求深解。关于这一点，我们将在下一节中再作较深入的比较，此处暂不多赘。

---

[1] "别识心裁"一语章氏用之极多，毋须一一举例。此处所谓"特殊的心灵能力"并非谓史学家有某种天赋才力，而为其他学者所不具备者。此种"特殊能力"实指史家经过史学之特殊训练后而产生的一套特殊技能而言。就此种意义说，则每一学科的专家都有其"特殊的心灵能力"。恐滋误会，特为申明如此。

[2] 柯氏 *The Idea of History*, p. 215。

(三)笔削之义与一家之言

在章氏的历史思想中“笔削”与“一家之言”亦同为重要的概念,且与上节已提到的“别识心裁”的历史认知法密切相关。“笔削”之说始于孔子著《春秋》,“一家之言”则为史迁所创。此二概念久已为中国历史哲学中之要素,此一般读者所已熟知者。“笔削”一词过去一直被赋予政治伦理的意义:《春秋》之微言大义即见于孔子之笔削。[①] 关于此一问题,我们前面也业已论及。惟章氏所说的“笔削”则在传统的解释之外另予以近代史学中的涵义,此则直接关系新史学的撰述,也是我们现在所要讨论的题旨之一。我们先看看章实斋的说法:

> 史之大原本乎《春秋》,《春秋》之义昭乎笔削;笔削之义不仅事具始末,文成规矩已也。以夫子义则窃取之旨观之,固将纲纪天人,推明大道。所以通古今之变而成一家之言者,必有详人之所略,异人之所同,重人之所轻而忽人之所谨;绳墨之所不可得而拘,类例之所不可得而泥。而后微茫秒忽之际有以独断于一心。及其书之成也,自然可以参天地而质鬼神,契前修而俟后圣,此家学之所以可贵也。[②]

章氏此节文字,言简而旨远,若不用现代术语加以分析,则其真义颇易为我们所忽略。我们首当检讨的便是“笔削”之义。柯灵乌曾说:

> 史学思想的自主性最初见于史料取舍工作的最简单形

① 《史记》卷四十七《孔子世家》谓孔子“为《春秋》,笔则笔,削则削”。

② 《文史通义》卷五《答客问上》。

式之中。[1]

若仅就字面的意义说，柯氏所谓"史料取舍工作"(work of selection)与"笔削"颇为相近。但是我们通观章氏史学理论之全，则"笔削"一段的内涵实远较"史料取舍"为丰富，而当包括柯氏所说的史料取舍、历史建构与历史批评三者——柯氏持此三元素以说明史学思想的自主性(the autonomy of historical thought)，意即谓史学的堂庑赖此三大支柱而建立的。章实斋屡以《春秋》为中国史学之始祖，其论"笔削"之义亦以《春秋》为依归。因此，实斋心中的"笔削"是否兼具此三要素当从《春秋》本身的性质来推断。但《春秋》的成书经过今已不可知，我们只能退而求之于史学传统中所理解的《春秋》，因为实斋的观点是完全建立在这个传统上面的。司马迁说孔子：

> 故西观周室，论史记旧闻，……约其辞文，去其烦重，以制义法。[2]

依此说，则孔子不但曾对史料有所取舍，且其取舍之标准即为"义法"，亦即孔子自承窃取之"义"也。前引章氏之文，固已言及之。我们如合实斋所谓"必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨"之语而观之，则《春秋》具备第一条件——易言之，即章氏史学思想中所用"笔削"之词涵有"史料取舍"之义，殆为不容置疑之事。

其次当论及"历史建构"。让我们先看看柯灵乌的解释：

> 历史家先以某些权威著作为根据，这些权威告诉他这个或那个历史过程中的某一阶段，但在此过程之中尚有许

---

① *The Idea of History*, p. 236.

② 《史记·十二诸侯年表》。

多其他中间阶段而为这些权威所略而不论者；历史家就得自己把这些阶段添增上去。因之，他对他的研究主题所描绘的全景，其中虽有一部分陈述系直接采自以往的权威，但还有一部分陈述则是他根据自己标准、方法和价值系统而推论得之；而且历史家的史才愈高则其后一部分在全景中所占的分量也愈多。[1]

《春秋》既为一历史著作，自不能缺少柯氏所说的"历史建构"。司马迁谓《春秋》"存亡国、继绝世"，班固亦云"仲尼思存前圣之业"，这都必须假定孔子对古史有一通体之了解。所以章实斋说："笔削之义，不仅文成规矩，事具始末已也。"盖单纯的"事具始末"便是完全接受以往权威的陈述（所谓"史记旧闻"）；在"事具始末"之外另有所裁断，这才合于柯氏"历史建构"之说。在实斋心目中，中国最早的一部史学著作——《春秋》——显然是包涵了所谓"历史建构"。

最后当说到"历史批评"。柯灵乌解释此词时说：

历史家把他所依据的权威著作安排在证人席上，反复加以询问，以便从其中追出它们本来不愿说出或未尝具备的消息。[2]

孔子在修《春秋》时有没有经过这一层批评的程序呢？由于史料不足，我们已不能确说。但一般地说，孔子是颇富有批评精神的，《论语》上载他自己的话说：

夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征

① 柯灵乌 *The Idea of History*, p.237。

② 柯灵乌前引书 p.237。

也，文献不足故也。足则吾能征之矣！[1]

班固亦引此语以说明孔子修史之动机与态度，[2] 似乎他认为批评精神已存在于《春秋》之中，此所以孔子笔削"子夏之徒不能赞一辞"欤？尤有进者，杜预曾说：

仲尼因鲁史策成文，考其真伪。[3]

这是把考证辨伪的批评精神上溯至《春秋》了。至少我们可以说，自班固、杜预以来，中国传统历史家大体都相信孔子修《春秋》时已运用了"历史批评"的精神。但这并不是说孔子已将"史学方法"发展至20世纪柯灵乌所说的成熟阶段。以上所论，其主旨不过在指出中国的传统史学确已出现了柯氏所列举的三要素而已！[4] 章实斋生当清代考据学鼎盛之际，对"历史批评"自不会没有深刻的认识，他所担心的倒是史学不能为史考所代替罢了，所以他说：

整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。

其中"参互搜讨"一语尤和柯氏"反复询问"(cross - guestioning)之说巧相关合，足见二人思路之近。他又说：

……记诵家精其考核，其于史学，似乎小有所补，而循流忘源，不知大体。

这些话并非轻视"历史批评"的价值，而是纠正其末流之偏见。

---

① 《论语·八佾》。

② 《汉书·艺文志》"《春秋》"条下。

③ 《春秋左氏传》序。

④ 本文论《春秋》皆非真讨论《春秋》一书本身之性质，特不过因章氏屡引之以说明史学之要义，故顺其思路，循其引证，以与柯氏之说相参证耳。章氏曰："《春秋》不能舍传而空存其事目，则左氏所记之言不啻千万矣！"是合《春秋》原文与《左传》为一也。故本文论《春秋》悉从章氏之原意，非敢于《春秋》本身有何论列。至希读者勿于此等处对作者之疏谬有所指责是幸。

我们必须把章氏的见解配合到他所处的学术空气中去求了解，才能明其真义之所在。

我们在前面曾提到，章实斋认为“笔削”与“别识心裁”颇有关联。那么这二者之间究竟存在着一种什么关联呢？章氏所谓“微茫秒忽之际有以独断于一心”又是什么意思呢？我们在此首须说明者，即中国传统学术中哲学与逻辑分析均未能获得充分之发展，以致古人运字用词之间颇欠明晰。但若以西方哲学为参证，则此等隐晦之处亦未尝不可转为明晰。故在未解答上述问题之前，我们最好仍先引柯灵乌之说为比照。柯灵乌在讨论史学三要素时，认为我们必须先有一标准以为史料取舍、历史建构与批评之依据，此言甚是。此一标准，据柯氏自言，乃是“先验的想像”(apriori imagination)，他的结论说：

> 此一标准即是历史观念之自身：也就是将过去构成一幅想像的图景之观念。这一观念，用笛卡儿的话说，是内在的“innate”，用康德的语句表达之，则为先验的。[①]

柯氏的话对于我们了解章实斋极有帮助。我们实可说，章氏的“别识心裁”与柯氏的“先验的想像”可以互通，是指一种整体性的直觉。明乎此，则章氏“微茫秒忽之际”一语亦无神秘性，而是可以理解的了。

章氏亦知“别识心裁”的运用不能如无缰之马，所以他另一方面又强调批评精神之重要，这和柯灵乌认为“先验的想像”须时时受证据之限制以免流为游说无根，用意也相近。章氏本此而倡史学中须备阙文一格，复上推此意至孔子及其《春秋》。他说：

---

① 关于此问题之详细讨论见柯氏 *The Idea of History*, pp. 236—249。

孔子曰：吾犹及见史之阙文也。又曰：多闻阙疑，慎言其余。夫网罗散失，紬绎简编，所见所闻，时得疑似，非贵阙然不讲也。[1]

此种精神即胡适所谓"有一分证据说一分话"是已。他又追溯"阙文"这一观念在中国史学思想史上的演变，而深慨于马、班以下，此义久已不为人所知，其言曰：

史家阙文之义备于《春秋》，两汉以还，伏、郑传经，马、班著史；经守师说，而史取心裁。于是六艺有阙简之文，而三传无互文之例矣！夫经尊而传别其文，故入主出奴，体不妨于并载；史直而语统于一，则因削明笔，例不可以兼存，固其势也。……马、班而下，存其信而不著所疑以待访，是直所谓疑者削之而已矣，又复何阙之有哉？[2]

他更明白地指出何以"别识心裁"须有"阙疑"之类的批评精神为之辅佐：

史无别识心裁便如文案孔目，苟具别识心裁，不以阙访存其补救，则才非素王，笔削必多失平。[3]

由此可见，章氏对滥用"别识心裁"所可能产生的危险并非盲无所睹也。柯灵乌亦深明此义，所以他说：

最重要的，历史家所描绘的图景和证据有一种特别的关系；历史家或任何人能判断——即便是初步地——这种图景的真实性，惟一的办法便是考虑这重关系。[4]

其次，我们当接着讨论中国史学中所谓"一家之言"。"一家

---

① 《章氏遗书》外篇卷十八，《和州志三·阙访》。

② 同上书外篇卷十二，《永清县志七·阙访》。

③ 同上。

④ 柯氏 *The Idea of History*, p.246。

之言"之说始于司马迁,此后即为中国历史家所乐道。此一观念,也同样为柯灵乌历史哲学系统的重要构成分子。柯氏曾将史学分为两类,一是剪贴的史学(scissor - and - paste history),一是科学的史学(scientific history)。所谓剪贴的史学,意即把以往史学权威的著作当作权威来接受之,所以在剪贴的史学著作中只有一些以往权威的现成的陈述(ready - made statements);而科学的史学则恰恰与此相反,它不把以往的权威视之为权威;在科学的历史家看来,一切权威都只是他立论的证据而已。科学的历史家之最后目的是要建立起自己的权威(constitution of one's own authority),柯灵乌说:

> 在这一部分工作上(按指历史建构),历史家永不依赖他的权威,所谓依赖权威意即重复权威所告诉他的一切;他只仰赖自己的力量并建立他自己的权威;这时所谓他的权威则已不复为权威,只是证据而已。[①]

我们仔细分析柯氏所谓"建立自己的权威",便不能不承认这只是中国史学中所谓"成一家之言"的另一说法;我们甚至可以说,如果不是由于语言的差异,这两个说法应该是可以互易的。尤其当我们把柯氏之说和章实斋对"一家之言"的解释作一比较的时候,这二者之间的距离——如果有的话——更是缩短了。章实斋也将中国史籍分为两大类:一为撰述,一为记注,他说:

> 撰述欲其圆而神,记注欲其方以智也。夫智以藏往,神以知来;记注欲往事之不忘,撰述欲来者之兴起。故记注藏

---

① 柯氏 *The Idea of History*, p.237。又关于剪贴史学与科学史学之分别,请参看同书 p.257—261。

往似智而撰述知来拟神也。藏往欲其赅备无遗，故体有一定，而其德为方；知来欲其抉择去取，故例不拘常，而其德为圆。[1]

撰述即所以成一家之言，相当于柯氏所说“科学的史学”，故云：

郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知作者之旨不徒以词采为文，考据为学也，于是遂欲匡正史迁，益以博雅；贬损班固，讥其因袭，而独取三千年来遗文故册，运以别识心裁，盖承通史家风而自为经纬，成一家言者也。[2]

又云：

既为著作，自命专家，则列传去取必有别识心裁，成其家言，而不能尽类以收，同于排纂，亦其势也。[3]

这两段文字很可帮助我们澄清“别识心裁”、“撰述”、“一家之言”等概念并进而了解其间的关系。我们从此等处细心体会章氏之意，就可以懂得他的“撰述”之史确与柯灵乌的“科学的史学”用心相近。但章氏所谓“记注”之史却不能与“剪贴的史学”等量齐观。推章氏之意，“记注”之史盖指史料之保存与编纂而言，相当于刘知几所谓“书事记言，出自当时之简”和郑渔仲所谓之“史”。[4] 故“记注”亦即“比类”或“比次”或“纂辑”或“整齐故事”。实斋在《报黄大俞先生书》中说：

古人一事必具数家之学：著述与比类其大要也。……两家本自相因而不相妨害。拙刻《书教》篇中所谓圆神方

---

① 《文史通义·书教下》。

② 同书《申郑》篇。

③ 《章氏遗书》卷十五《方志略》，《亳州志人物表例议上》。

④ 何炳松以为章氏“撰述”与“记注”之分已由刘、郑二氏发其端，其言甚是，参看《章实斋年谱》序。

智，亦此意也。[①]

《答客问》上又云：

> 若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，综核前代，纂辑比类，以存一代之旧物，是所谓整齐故事之业也。……岂所语于专门著作之伦乎？

《答客问》中则曰：

> 天下有比次之书，有独断之学，有考索之功。……若夫比次之书，则掌故令史之孔目，簿书记注之成格。其原虽本柱下之所藏，其用止于备稽检而供采择，初无他奇也。然而独断之学非是不为取裁，考索之功非是不为按据，如旨酒之不离乎糟粕，嘉禾之不离乎粪土。[②]

由上可知章氏虽拟"比次""比类"之书于糟粕、粪土，但并无任何贬义，不过视之为史料编纂，不可与著述之史相混耳！而柯灵乌之以"剪贴的史学"与"科学的史学"并举则于前者颇存讥讽之意。此二者之异也。但是若从"成一家之言"或"建立自己的权威"的角度来看，"撰述"与"记注"之关系实同于"科学的史学"与"剪贴的史学"的关系。因"撰述"固是"建立自己的权威"而"记注"也正是接受以往的"现成陈述"。

我们知道，在中国史学史上，"一家之言"差不多是和"剿窃"或"抄袭"相对待的。著史而不能"成一家之言"往往受"剿窃"之讥。例如班固《汉书》即被郑樵讥之为"剿窃"，其言曰：

---

① 《章氏遗书》卷九。

② 以上两条均见《文史通义》卷五。关于近人对"撰述"与"记注"之两分法的讨论，读者亦可参看金毓黻，《中国史学史》页238—239；傅振伦，《中国史学概要》页81—83；李宗侗，《中国史学史》页163—165。三书论此段大体皆相同，殆皆本于胡适《年谱》及何炳松《序》而立论者也。

班固者浮华之士也。全无学术，专事剽窃。……自高祖至武帝凡六世之前，尽窃迁书，不以为惭；自昭帝至平帝凡六世，资于贾逵、刘歆，复不以为耻。[①]

而后人之轻郑樵《通志》者亦多谓其抄袭前史，粗疏为不可掩。独章实斋起而为之辩护。他说：

若郑氏《通志》，卓识名理，独见别裁，古人不能任其先声，后代不能出其规范；虽事实无殊旧录，而辨名正物，诸子之意寓于史裁，终为不朽之业矣。[②]

又说郑樵运以别识心裁，成一家之言，而后之

学者少见多怪，不究其发凡起例，绝识旷论，所以斟酌群言，为史学要删；而徒摘其援据之疏略，裁剪未定者，纷纷攻击，势若不共戴天，古人复起，奚足当吹剑之一吷乎？[③]

这个例子可以使我们了解"一家之言"在中国传统史学思想中的重要性。

章实斋认为史学著作能否成一家之言须视其中有无"别识心裁"而定，此已可由上文中推知者。但是史料既为人之所共有，则不同观点的史学著作仍不免要采用相同的史料。因之，根据两本书中所用的史料相同或大致相同而断定其间存在着抄袭的关系，显然是一种很危险的方法论。章氏有鉴于此，所以告诉我们说：

夫古人著书，即彼陈编，就我创制，所以成专门之业也。

---

① 郑樵《通志》序。惟章氏认以《汉书》为撰述，于近方近智之中仍有圆且神者，以为之裁制，是以能成家。较之郑氏之批评公允多矣！（《文史通义·书教下》）

② 《文史通义》卷四《释通》。

③ 同上《申郑》篇。郑樵"成一家之言"在其生时已为世人所承认，如宋高宗初见樵时即曰："闻卿名久矣！敷陈古义，自成一家"。（《宋史》卷四三六《郑樵传》）

> 后人并省凡目，取便检阅，所以入记诵之陋也。夫经师但殊章句，即自名家；史书因袭相沿，无妨并见。（自注云：如史迁本《春秋》、《国策》诸书，《汉书》本史迁所记及刘歆所著者，当时两书并存，不以因袭为嫌。）专门之业，别具心裁，不嫌貌似也。剿袭讲义，沿习久而本旨已非；摘比典故，原书出而舛讹莫掩。记诵之陋，漫无家法，易为剿窃也。然而专门之精与剿窃之陋，其相判也盖在几希之间，则别择之不可不慎者也。[①]

从上面的讨论我们知道，在章氏的史学思想中，积极方面“撰述”必须自成一家之言；消极方面史家必不能接受以前权威之现成陈述，质言之亦即不能对权威著作有过分的尊崇。此中关键则系于我们对“别识心裁”之运用如何。这样的史学“撰述”与柯灵乌所倡导的“科学的史学”在精神上实多互通之处。[②]

我们试再进一步将柯灵乌与章实斋二人对“证据”的看法加以比较。柯氏认为史家所描绘的历史图案不可无证据之支持，前已略及之！兹再引他的一段话于下：

> 历史家所获得的历史知识，乃是他的证据对若干事件

① 《文史通义·释通》。章氏又论及仅收集史料不能成为史学著作：“裒公私之记载，参百家之短长，不能自具心裁，而斤斤焉徒为文案之孔目，何以使观者兴起，而遽欲刊垂不朽耶！”《章氏遗书》外篇卷十八，《和州志三·列传一》。

② 自柯灵乌观念看，中国史学的科学性可谓早已始于孔子的《春秋》，其后史迁师法《春秋》而有《史记》，班固取史氏之意而有《汉书》之作。此数书者皆有史义可求，亦皆能自成一家之言也。马、班以降迄于章氏，因良史之不世出以致记注、比次之作汗牛充栋而撰述家学数百年不一见，遂使中国史学形成一杂而不纯之局；但在中国史学思想中则“成一家之言”始终悬为史家著述之鹄的。（参看金毓黻《中国史学史》页46—47。）西方史学直到17世纪以后科学的史学始渐代剪贴史学而起。

加以证明的知识。[①]

柯氏之重视"证据"观此可知。对"证据"的重要性之了解在中国历史思想上也是源远流长的。"无征不信"之教即出于孔子。章实斋说：

> 夏礼能言，殷礼能言，皆曰无征不信，则夫子所言，必取征于事物，而非徒托空言以为明道也。[②]

章氏承受了中国史学中重证据的传统，因而有下面一段精警的论断：

> 史家之文惟恐出之于己，……史体述而不造。史文而出于己，是谓言之无征。无征，且不信于后也。……是故文献未集，则搜罗咨访不易为功。……及其纷然杂陈，则贵抉择去取。[③]

此段谓史家撰述处处得随证据走，故在动手写作之前必须尽量搜集史料，及至史料完备才谈得到抉择去取。这正合乎近代西方科学的史学家的观点，所以也特别为近人之受西方史学影响者所称道。[④]柯灵乌曾说过：

> 在科学的史学中任何可以用为证据的东西都是证据，同时没有人能知道某种事物是否可为证据之用，除非它有机会被用作证据。[⑤]

---

① 柯氏 *The Idea of History*, p.252。

② 《文史通义》卷二《原道下》。

③ 与陈观民工部论史学，见《章氏遗书》卷十四《方志略》。

④ 胡适以倡"拿证据来"及"有一分证据说一分话"著称，亦特称此段文字为"数千年史家未发之至论"。(《年谱》页113)何炳松治西史闻于时，亦极称赏此书，并谓胡氏之赞美犹不足以尽其价值，他说："这是一段对于我们现在所谓'历史研究法'的极简括而且极精辟的纲要。"(同书《何序》)

⑤ 柯氏 *The Idea of History*, p.280。

章实斋也很了解这个道理，所以他特别提倡保存弃而不用的史料：

> 或曰：子修方志更于三书之外，别有丛谈一书何为邪？曰：此征材之所余也。古人书欲成家非夸多而求尽也。然不博览无以为约取地；既约取矣，博览所余拦入则不伦，弃之则可惜。故附稗野说部之流而作丛谈。[①]

在论及史无阙访的十弊之中，其中两点即为保存未用之史料以待以后有被采用的机会：

> 一己之见折衷群说，稍有失中，后人无由辨正。其弊一也。……载籍易散难聚，不为存证崖略，则一时之书遂与篇目俱亡，后人虽欲考求，渊源无自。其弊五也。……[②]

合此两节观之，则章、柯二氏对证据的观点也显然相去不远。

最后，在本节结束之前，还有一点值得附带说一说。柯灵乌颇赞同艾克顿(Lord Acton)的名言，以为科学的历史家当"研究问题而不是时代"(study problems not periods)。[③] 这一点也恰恰与章氏的观点若合符节。我们知道，章氏曾对袁枢的《纪事本末》体裁特致赞扬，他说：

> 袁枢《纪事本末》又病《通鉴》之合而分之以事类。按《本末》之为体也，因事命篇，不为常格。非深知古今大体，天下经纶，不能网罗隐括，无遗无滥。文省于纪传，事豁于编年，决断去取，体圆用神，斯真《尚书》之遗也。[④]

袁氏之体裁正合乎西方近代史学的著作形式，也是近人之

---

① 《方志立三书议》见《章氏遗书》卷十四、《方志略》。

② 《章氏遗书》外篇卷十二《永清县志七·阙访》。

③ 柯氏 *The Idea of History*, p.281。

④ 《文史通义·书教下》。

治西史者所特别欣赏之一点。[①]“因事命篇，不为常格”正是“研究问题”这一观念的实际表现。章氏与柯灵乌的历史思想同其发展方向，在这一点小节上也得到了印证。

（四）结　语

以上三节是章实斋与柯灵乌两人的历史哲学的大体上的比较。我们虽不能说这里面已包含了他们两人关于历史哲学的全部理论，但他们理论中最重要之点则确可从以上的比较中窥见。这两人的相似之处可以说是十分惊人的。当然，由于中、西史学的发展各有其不同的具体问题，他们的讨论在文字的层面上是有相当的距离的——这在部分上也是因为中国传统思想家没有走上“离事而言理”的途径的缘故。但是，如果我们承认透过思想的特定的表现形式和具体的内容去了解它的抽象道理是可能的话，那么，我相信我所做的比较工作并没有很牵强附会的地方。

章实斋和柯灵乌两人在历史观念方面如此地不谋而合，自然不是全出于偶然。就某种意义说，这正象征着中、西史学思想在发展过程上有其大体相近似之处。因此，章实斋处处上推中国史学的大原至孔子及马、班，而柯灵乌也追溯西方历史观念的远源至 Herodotus 与 Thucydides。换句话说，他们两人的历史理论都各自有其全部史学发展史作为后盾。中国史学发展至章实斋，西方史学发展至柯灵乌，已到了相当成熟之境；因之，在他们

① 胡适《年谱》何序。金毓黻也说：“故枢所创纪事本末之法，实与近世新史之体例为近。”（《中国史学史》页 198）

两人的历史思想之间，其最突出的共同之点便是对“史学自主”(autonomy of history)的强烈要求。这一点又必须从他们所处的特殊的学术和思想的境遇中去求得了解。

柯氏的历史理论基本上是对于西方近代史学思想中两个重要流派的反动与修正。这两个流派便是“实证论”(positivism)和“历史主义”(historicism)。由于近代自然科学的辉煌成就，人们对于研究自然现象的科学方法产生了无比的信心。不少学人因此深信，同样的方法也必然可以成功地运用于人文及社会现象的研究。现代社会学的始祖孔德(Auguste Comte)便是“实证论”的最重要的倡导人。实证论者相信科学的普遍性：一切知识，除了数学和逻辑以外，如果要具有科学性的话，都必须经过完全相同的基本程序——观察(observation)、概念思考(conceptual reflection)和实证(verification)。观察是搜集大量的事实，概念思考即是用归纳的方法建立通则(general laws)，而实证则是再根据事实来检证所建立的法则的有效性。这其中，自然以观察和概念思考为最基本的两个步骤；因为实证这一步如果发生了问题，其结果仍不过是根据新的事实来修订通则而已。因此孔德才要求建立一门新的科学——社会学；而孔德心目中的社会学则不啻为一种“超级史学”(super-history)。照他的说法，历史事实只能是原料，更重要地，则是如何在许多史实之间找出因果关系，易言之即发现通则。这就属于社会学家的工作范围之内了。这种说法自然严重地影响到史学的自主性，因为史学如果停留在个别史实的搜集和鉴定(即“观察”)的阶段，那么它根本就够不上称为一门“科学”；但如果史学也踏入建立通则(即“概念思考”)的层次，那么它便与社会学无以分别了。从19世纪到20世纪，实证论本身自有长足的发展，它已脱离了早

期的粗糙形式而进入了极精微的境界。但是在贬抑史学自主性这一点上，20 世纪的实证论者（或新实证论者 neo-positivists）和孔德则毫无二致。例如在 Karl R. Popper 的眼中，史学的职责在于研究个别的事实，而不须涉及高级领域内的通则问题。但是这样的学问却不具备“科学”的身份，它是次于科学的，或者说是社会科学的应用之学。

柯灵乌是 20 世纪新理想主义（new-idealism）的一个重镇，他坚持史学的独立自主性，而同时又肯定史学不折不扣地是一门科学，和科学立于同一层面。然而由于史学所处理的是人文现象而非自然现象，因此其研究的程序并不能完全与自然科学等同起来。

在另一战场上，柯氏则与“历史主义”争持。所谓“历史主义”最早可溯源至兰克（L. von Ranke, 1795—1886）。兰克及其同派的史家如古朗士（Fustel de Coulanges, 1830—1889）、蒙森（Theodor Mommsen, 1817—1903）等人都是职业史家，并且都以训诂考证（philology）为治史的基础。他们专讲历史上一件一件的特殊事实，而不侈言任何通则。用兰克的名言来说，即寻求“历史上真正发生过什么事。”就这一点言，他们是在维护史学的自主和尊严，而与实证论的观点相对抗。但历史主义并未能完全摆脱实证论的影响。历史主义者在拒绝寻求通则之后，转以考订史实真相与辨别史料真伪为史学之全部工作。这就是说，他们仍然接受了实证论者所提出的科学研究程序中的第一个步骤——观察或搜集事实。而且，更要紧的是他们对于所谓“事实”（fact）的了解也不脱实证论的窠臼。第一，他们把每一个事实看作是可以孤立研究的对象，因此整个史学的知识领域被切成了无数片断的个别事实。第二，他们认为一件事实不但与其

他事实是彼此独立的，而且事实也独立于史家的主观看法之外。因此史家只能完全客观地报导事实，而不应对事实下任何判断。这两种对待事实的态度自然都有其积极的功效：前者使史家在鉴定史实及编辑史料时可以达到最高度的精确性，后者则训练史家尽量避免给他的研究题旨涂上一己的情绪色彩。

但是在柯灵乌看来，这两种对待事实的态度也产生了极大的流弊；这种流弊到了 19 世纪末期和 20 世纪初年更显得严重。第一种态度使得史家只能考据小问题和整理史料，而失去了处理重大的历史问题的能力；第二种态度使史家把人文事实与自然事实混同了起来，因而完全不能接触到价值问题。我们知道，柯氏认为历史的事实是具有内外两面的；内在是“思想”(thought)，外在是“事”(event)。历史主义者的观点发展到极端，势将只见“事”而不见“思想”。其结果便是历史自然主义取代了历史人文主义。在自然主义的笼罩之下，史家便必然把一切历史上的事件解释为“社会规律”或“超越的力量”所决定，而人在历史过程中将不复有任何选择的自由。[1]

我们了解了柯灵乌的历史观的特殊思想背景，再转而将章实斋的历史观和中国的史学传统以及乾隆时代的学术空气联系起来看，则章、柯两人何以地悬万里，时隔百年而运思竟能大端密合至此，其故便较易寻求了。

我们在前面已经指出，中国史学自始便孕育在儒家的人文传统之中；孔子一方面是儒家的创始者，一方面又是中国史学的开山，其间的关系是值得我们寻味的。中国史学传统中的人文

---

[1] 关于 Positivism 对史学的功过问题，请看柯灵乌前书 pp. 126—133；W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, pp. 45—47。

精神特别表现在两个显著的特色上面：一是自《史记》以下正史中人物传记的丰富。一部二十四史基本上是无数历史人物的活动史。尽管从现代的眼光看，正史中列传的选择和编写都有不少缺点，[1] 但中国史家把人物活动看作历史的中心部分是很明显的。中国史学的第二个特色是《春秋》以来的重视褒贬。过分讲求褒贬本是中国传统史学的一个缺点，然而褒贬的观念显然假定人应该而且必须对他自己的行为负责，易言之，即假定人有选择的自由。如果历史人物的所做所为都是为"社会规律"或"超越的力量"所决定，则史家将无所施其褒贬了。章实斋的史学经世论即承此人文传统而来。不但如此，他在重释儒家所谓"道"时，也特别赋予"道"以历史的性格。而他在"原道"篇中则说："三人居室而道形矣"，又说："道无可见，即众人之不知其然而然，圣人所借以见道者也。"这种以人为中心的历史观的出现也必须向中国史学的人文传统中去求其渊源。

再就史学的独立自主性而言，中国也有其久远的传统。中国的史官制度，以及孔子、司马迁承此传统而修史，早已为史学的尊严与独立奠定了基础。从观念上说，魏、晋之际李充、荀勖把传统学术分为经、史、子、集四部即可以看作是史学独立自主的正式建立。而"史学"一名之成立亦在南、北朝时代。[2]刘知几

---

① 见 D. C. Twitchett, "Chinese Biographical Writing," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, Oxford, 1961, pp. 95—114。

② 《晋书》卷一〇五"载记五"："元帝太兴二年，石勒自立为赵王，以任播、崔濬为史学祭酒。"又《宋书》卷九十三《隐逸雷次宗传》亦云："文帝元嘉十五年征次宗至京师。……会稽朱膺之颍川庾蔚之并以儒学监总诸生；时国子学未立，上留心艺术，使丹阳尹何尚之立玄学，太子率更令何承立史学，司徒参军谢元立文学。凡四学。"是史学至此已正式与儒、玄、文并立为四学之一矣！（参看傅振伦：《中国史学概要》页 3）

于710年完成了《史通》一书；这是世界上讨论史学体例的第一部系统著作。[①]下逮宋代，史学尤其有辉煌的成就，史学的自主性至此可说已完全建立起来了。中国史学一方面既有源远流长的自主性，而另一方面又没有遭遇到类似西方近代科学"代庖"的威胁，然则何以章实斋竟和柯灵乌一样地为史学自主性而大声疾呼呢？要解答这一问题，我们首先必须了解清代经学考证对于史学的严重影响。陈寅恪曾指出清代经学发展过甚，因而转致史学之不振。[②]陈先生的说法是有根据的。江藩便告诉我们乾隆之世钱大昕已极不满时人之重经贬史，"尝谓自惠（栋）、戴（震）之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉《三史》，《三史》以下，茫然不知，得谓之通儒乎？"[③] 钱大昕曾经很露骨地说：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而《尚书》《春秋》实为史家之权舆，汉世刘向父子校理秘文，为《六略》，而《世本》、《楚汉春秋》、《太史公书》，汉著记列于《春秋》家；《高祖传》、《孝文传》列于儒家，初无经史之别。厥后兰台东观作者益繁。李充、荀勖等创立四部而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学要君窃位，自造《三经新义》，驱海内而诵习之，甚至诋《春秋》为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃《通鉴》为元祐学，而《十七史》皆束之高阁矣！嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又有谓读史令

---

① E.G.Pulleyblank, "Chinese Historical Criticism: Liu Chih - Chi and Ssuma Kuang,"in *Historians of China and Japan*, p.136.

② 《陈寅恪先生文史论集》，香港，1973年，下册，页326。

③ 江藩，《汉学师承记》卷三《钱大昕传》。

人心粗者。此特有为言之而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也！[1]

这番话表面上是在责备宋儒，而事实上正是对清代经学考证表示一种极为强烈的抗议，其为史学争自主的意态是十分明显的。

这也就是章实斋为史学争独立自主的具体的思想背景。因此他在《浙东学术》篇中才说：

三代学术，知有史而不知有经，切人事也。

而在《原道》篇又说：

事变之出于后者，六经不能言。

清代经学本建立在训诂考证的基础之上。就这一点言，它与西方19世纪兰克以来的"历史主义"在精神上确有其契合之处。清人之考订个别事实与辨别材料真伪，与西方的"历史主义"取径尤为近似，故其流弊亦相同，如"见树不见林"，不能触及价值问题(即柯灵乌所谓史事之内在的一面)等皆其著者。这就难怪章实斋要说：

整辑排比，谓之史纂；参求搜讨，谓之史考；皆非史学。

又说：

至于辞章家舒其文辞，记诵家精其考核，其于史学似乎小有所补，而循流忘源，不知大体，用功愈勤，而识解所至亦去古愈远，愈无所当。

章、柯双方立说之背景既明，则两人的思想议论虽然异时、异地而竟若互为唱和者，其故自不难明矣。

---

[1] 钱大昕，《廿二史劄记·序》。

不幸的是,至少就今天中国史学界的情况说,章、柯两人的批评尚未完全失去时效。20世纪上半叶的中国史学,是以乾、嘉考证学和西方兰克以后历史主义的汇流为其最显著的特色。在这个潮流之下,不少史家相信史学可以完全客观化与科学化,最后将达到与物理学、化学、生物学等全无区别的境地。同时,这些史家对于历史事实的认识也在基本上接受了西方实证论的观点。但是由于最近二十余年来西方历史哲学方面若干突破性的发展,我们可以大胆地说,乾、嘉考证和历史主义统治中国史学界的时代是过去了,至少也快要过去了。然而另一方面,实证论在史学界的影响却依然未可忽视。在实证论的影响下,史学与社会科学的理论和方法之间究竟应该存在着一种怎样的关系是目前最重要的问题。我必须强调,在技术层面上史学现在已离不开社会科学。但是史学家如何能一方面吸取社会科学的成果使之为史学服务,而另一方面又能在史学与社会科学之间划清界限,使前者不致为后者所越俎代庖,则是一个极为困难的课题。[①]

---

① 所谓科学包办史学的思想,大致可分为两类:一是自然科学及其方法笼罩史学的研究,另一则是社会科学理论及其方法"决定"史学的发展。第一类说法流行于19世纪至20世纪初叶,当时人写史学原理都喜用"历史的科学"(The Science of History)之名,如1864年J.A.Froude的书和1886年T.Caird的著作都采用同一书名。持这一说者以J.B.Bury为典型代表,他的思想是在实证论空气极端浓厚的环境中成长的,因而有"历史乃是一种科学,一点不多也一点不少。"的名言。本世纪历史哲学发展的结果,已经没有人再相信史学可以成为物理或化学那样的科学了。如F.T.C.Hearnshaw在1932年所写的"The Science of History"一文(载*An Outline of Modern Knowledge*, edited by William Rose, London, 1932)就认为历史之为科学当同于考古学和地质学,而不当与物理学或数学并论(pp.774—779)。同时他复认为Comte, Buckle, Mill等人把史学与物理学等量齐观,是与史学性质不相称的。(pp.800－802)又如Maurice Mandelbaum在他的*The Problem of Historical Knowledge*里亦谓史学旨在叙述个别的事件与物理科学之以寻求法则为职志者不类。(pp.13—14)即使是现代的科学方法论家,也不能不把史学、社会科学和自然科学在方法论上

换句话说，章、柯两人所最为关怀的史学自主性是仍旧需要我们继续加以密切的注视。我个人相信，史学似乎还是应该以人为中心。而所谓“人”，则并不指孤立的、个别的、以至片面的个人（如社会学上、经济学上、或心理学上所研究的个人），而是生活在整个社会或文化中的人。从这一角度去着想，我们终将找到史学本身的独特领域和功能。我们决不应把史学降为社会科学的应用之学。[②]

加以分别，如 J.W.N.Watkins 在其 1952 年所发表的“Ideal Types and Historical Explanation”一文中就承认这一点。（此文转载于 *Readings in the Philosophy of Science*, edited by Feigl and Brodbeck, New York, 1953, 参看 p.729）至于将史学拟之社会科学者，现在英美哲学界亦大有人在，例如 Morton G. White 在他 1943 年发表的“Historical Explanation”一文中就把“历史的解释”与“社会学的解释”看作完全合一的。（*Mind*, Vol. 52, 1943, p. 212ff.）这种思想另一极端的表现则是取消史学中的综合的与理论的部分，认为历史家只须管一件一件的“事”，至于理论工作或贯通一切事的综合工作都当由理论科学如社会学、经济学等来管。持这种观点者我们又可以举 Karl R. Popper 为代表。他在其名著 *The Open Society and Its Enemies* 中就把“历史科学”与“理论科学”(Historical and Generalizing or Theoretical Sciences)截然分开。所谓“理论科学”，依他的解释，包括物理、生物、社会学等等。他根本否定史学与任何种类的“一般性的法则”(General Laws)有关，否定史学家应作任何通论性的工作(generalizations)。（Revised edition, 1950, pp. 443—454）至于反对的一方面，即坚决强调史学自成一类，不与其他科学相通者，则以柯灵乌为最极端的代表。英人 Patrick Gardiner 著 *The Nature of Historical Explanation* 一书，则对此二派立论有比较客观的分析与检讨。他一方面承认史学有其独特范围，另一方面则否定史学可以完全关闭门户，不与其他科学交往。同时，他又以为史学工作仍可有 generalization 并形成“一般性的法则”。此人可以说是中立派，但立说却甚谨严精细，颇多持平之论，值得我们注意。（请参看该书第二部“The Subject-matter of History”pp. 28—64）还有一点我们必须记住，即近来反对科学包办史学的人，多为从事过实际历史研究的历史家。柯灵乌虽以哲学闻于世，但同时也是有成就的史学家。他所著 *Roman Britain and the English Settlements*（与 Myres 合写）乃一颇负盛名之作，列为《牛津英国史》第一册。同时，著名的《剑桥古代史》(*Cambridge Ancient History*)第十、十一两册中有关罗马时代的英国史诸章即由柯氏执笔。此外如荷兰的著名历史家 Pieter Geyl 于 1954 年来美国耶鲁大学讲他的历史哲学，也攻击“科学”可以包办史学的观念(见他的 *Use and Abuse of History*, 1955, pp. 47—49)。如果我们认为经验是值得尊重的，那么这些史学家的意见无论如何是应该严肃地加以考虑的。

② 余英时，《史学、史家与时代》，《幼狮月刊》第三十九卷第五期。（1974 年 5 月）

必须说明，我没有意思在这篇文字里表示我个人对历史哲学的意见。就本文的性质言，我所做的工作仅是一种历史性的工作。我只是尽可能地将章实斋与柯灵乌的思想作客观的陈述与比较；但这决不意味着，我完全赞同他们的说法。中、西史学发展到章实斋和柯灵乌虽已相当成熟，却显然不能说已达到了完美的境界。因此他们两人的历史思想都是有毛病可寻的。举例来说，章实斋的历史观中即存在着很浓厚的传统政治伦理的味道。这是现代史家所不能接受的。[①]又如柯灵乌的历史哲学，因为太强调"思想"的因素，而成为现代唯心史观的极端代表。这也局限了他的史观的有效性。一般言之，他的史观用之于研究思想史以至政治史是可以有很好的收获的，但却不甚能解释经济史的发展以及大规模的社会变动。[②] 就我个人理解所及，我也觉得他一方面过分注重历史的"内在面"与夫"将心比心"的领悟，另一方面又极力强调"证据"的重要性，也是一严重的矛盾。因为当我们在设身处地"重演"(re - enact)古人的意境时，我们很难找到任何证据来"证明"古人的思路正是如我头脑中现在所"重演"的。这中间的分寸如何界定，也是历史哲学中尚待探究的课题。[③]

---

① 参看李宗侗，《中国史学史》，页 167。

② 参看 Walsh, *An introduction to Philosophy of History*, pp. 52—59。

③ 此点近来已渐有人批评。如 H. A. Hodges 在 *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. (London, 1952)中即认为柯氏对"思想"在历史中之作用，估价过高。(p. 335) Carl G. Hempel 早在 1942 年所发表的"The Function of General Laws in History"一文中即认为历史家所常说的 the method of empathetic understanding(按即我们在本文所说的"设身处地重演古人的思境")不仅为不必要，而且也不可靠。(此文载于 Feigl & Sellars 所编的 *Readings in Philosophical Analysis* 中，见 pp. 467—468)此文发表在柯氏《历史之观念》全书出版之前，并非直接对柯氏而发，但 Watkins 在 Ideal Types and Historical Explanation 中则引用 Hempel 之说驳柯灵乌，故亦可视为对柯氏之批评。(见 *Readings in the Philosophy of Science*, p. 740)G. N. Renier 对柯氏 re-enactment of the Past 之说亦有严格的批评。(见 *History—Its Purpose and Method*, Boston, 1950. pp. 45—50)

四、章实斋与童二树

——一条史料的辩证

钱林《文献征存录》卷八《邵晋涵传》末云：

> 晋涵友会稽张学诚……以明经终。少从山阴刘文蔚豹君、童钰二树游，习闻蕺山、南雷之说，言明季党祸缘起，奄寺乱政，及唐、鲁二王本末，往往出于正史之外。自学诚谢世，而南江之文献亡矣！[①]

《征存录》以章为"张"，又谓实斋"以明经终"，其误甚显。故胡适撰《实斋年谱》，不取《征存录》之说，因而未叙及实斋从游刘文蔚与童二树之事。这是胡先生取材审慎之处。[②] 但此后研究实斋生平的人则都颇看重此一条记载，兹举数例于下：

一、吴孝琳《章实斋年谱补正》即补了"先生少尝从童钰游"一句，并注曰：《文献征存》。足见对《征存录》所记深信不疑。[③]

二、吴天任撰《胡著姚订章实斋年谱商榷》，在"事文的漏误"项下，即列有实斋少从刘文蔚与童钰受学一节，全本《征存录》立

① 《文献征存录》，有嘉树轩本，1858年刻，卷八，页54a。

② 见胡适，《章实斋年谱·自序》，页1。

③ 见《说文月刊》第二卷合订本（1942年12月再版），页265下栏。

论，以为对实斋学术渊源，大有关系。他说道：

> 至于直接影响（实斋学术）的，自然要算少年从游的刘文蔚童钰二人了。实斋因他们而习闻蕺山南雷之说，这是万万不能缺略的。《清史稿·章学诚传》，也据此叙入，而诸本年谱却偏不录及，实不可解。[①]

三、日本学者三田村泰助在《章学诚の"史学"立场》一文中，也指出实斋少年时代游于刘文蔚之门，对实斋思想的形成有极重要的影响。不过三田氏所根据的资料，不是《文献征存录》，而是杨钟羲的《雪桥诗话》。[②]

四、倪文孙在《章学诚的生活与思想》专著中，根据《章氏遗书》附录中所引《文献征存录》之文及吴孝琳的《补正》，也倾向于接受实斋早年从游童二树的说法。[③]

以上所举中国学者二人，日本与美国学者各一人，治章氏之学态度都极为严肃。可是他们在不同的程度上都肯定了《文献征存录》的记载。足见实斋与童二树、刘豹君之间有无师生渊源，仍是一个需要进一步探讨的问题。即使是持论谨严的人也不免要认为《征存录》的记载必有其来历，决不是钱林凭空捏造的。[④]

---

① 见吴天任，《章实斋的史学》，香港，1958 年，页 265—267。

② 见《东洋史研究》，第十二卷，第一号（1952 年 9 月），页 16，注一二。按：《雪桥诗话》（求恕斋本）卷十云："章实斋……从山阴刘文蔚豹君、童钰二树游，习闻蕺山、南雷之说。言明季党祸缘起及唐、鲁二王本末，往往出于正史之外。"（页 6b）《雪桥诗话》此条材料，与《清史稿·章学诚本传》一样，显然是从《文献征存录》转手而来的。

③ David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh－ch'eng*, p.265, note m.

④ 见钱穆，《中国近三百年学术史》，上册，页 415。

但是要认真地解决这个问题，我们不能片面地根据《文献征存录》，更不能援引从《征存录》转手而来的《清史稿》和《雪桥诗话》为证。首先，我们必须检查一下实斋本人的著作，看看其中有无痕迹可寻。《章氏遗书》中似乎不曾提到刘文蔚，但实斋在批评袁枚的《诗话》时却两度涉及童二树。兹征引原文如下，再加讨论。实斋的《书坊刻诗话后》云：

偶见《诗话》中记吾乡童二树先生，以谓论诗少所许可，惟倾倒于此人，甚至不辞跋涉，远访不值。童病将死，犹力疾画梅寄赠，题诗其上，未竟而逝。生死不忘，欲伊作序，伊感其意，为定诗十二卷，序而行之。此则诬罔太甚，不可不辨白也。童君为吾乡高士，生平和易近人，非矜高少许可者。惟见江湖声气一流，恶其纤佻儇俗，绝不与通交往。此人素有江湖俗气，故踪迹最近，而声闻从不相及。盖童君论诗尚品，此人无品而才亦不高，童君目中，视此等人若粪土然，虽使匍匐纳交于童君，童君亦必宛转避之，无端乃死生之际，力疾画梅，求伊为序，真颠倒是非，诬枉清白之甚者矣。且此人逢迎贵显，结交声望，浪得虚名，已数十年，童君历聘诸公亦三十余年，其间彼此闻名已非一日，童君果肯倾倒此人，则数十年中，踪迹又不甚远，何至全无片简往还，直待将死，方为力疾画梅，题诗绝气，结此身后之缘！即以情理推之，亦万无此事也。由是观之，则其叙述贵显巨公与声望名宿种种倾佩纳交之事，亦半属子虚亡是之言，读者幸勿为所愚也！（原注：童君不尚标榜，生平从无求人作序之事。）①

实斋又有《题随园诗话》七绝十二首，其中两首是关于童二树的。

---

① 《文史通义·内篇》五，页166－167。

其一曰：

二树高名老布衣，生平和易不规随。忽称少可多排斥，独许随园事太奇！

其二曰：

冰寒蝇垢不相宜，儒局名场共一时。绝口无言三十载，如何绝笔画梅诗？（原注云：《诗话》谓二树临终，恨不见随园，画梅赠之，题诗未终，落笔而逝。）[1]

实斋于随园，时时弹诋逾量。《书坊刻诗话后》中说二树视随园若粪土，并断定二人之间绝无交往之事，则恐不免过于武断。周作人曾考察过二树诗集数种，据他的意见：

袁子才好名，《诗话》所记多过于夸诩，文章亦特无趣味，盖其缺点也，惟二树之推崇随园盖亦系事实，《诗略》卷四有题袁香亭《縠音集诗》，其二有云："楚中昔日称三道，（注，谓中郎兄弟，）吴下今知有二袁。"可以推见。但此等事禁不起本人自述，况袁公又缺蕴藉之致耶。[2]

知堂所论似较实斋为允，但这不是本文的主旨所在，不须深论。从上引实斋文字中，我们显然可以断言实斋与二树之间决无师弟关系。实斋称二树为"吾乡童二树先生"、"童君"、"二树老布衣"，皆绝非受业弟子所宜尔。戴东原"吾郡老儒江慎修永"之称，曾大招后世谤议，以为是"叛师"的明据。实斋如果早年尝从游于童二树之门，岂能在诗文中仅视二树为一普通的同乡前辈，而丝毫不以师礼尊之乎？且按之《章氏遗书》，亦殊不见实斋熟于明季及南明史事的痕迹。所以根据第一手的资料，《文献征存

---

① 《文史通义·内篇》五，页168。

② 周作人《关于童二树》，收入《瓜豆集》，香港影印本，1969年，页196。

录》的记载是绝不足征的。

然则《征存录》之说究竟何所本乎？余考钱大昕撰《邵君(晋涵)墓志铭》云：

> 君生长浙东，习闻蕺山、南雷诸先生绪论，于明季朋党，奄寺乱政，及唐、鲁二王起兵本末，口讲手画，往往出于正史之外。自君谢世，而南江文献，无可征矣！[①]

以此条校之《征存录》，可决其所指者为同一人。然邵二云为钱竹汀亲取之士，生平过从亦密，《墓志铭》所言自是第一手史料，无可置疑。钱林(1762—1828)则时代较后，又未尝亲与实斋、二云游，故《征存录》的史料价值绝无法与《邵君墓志铭》相提并论。由是言之，我们已可初步断定《征存录》是将邵二云的事情误收入章实斋的传记中去了。但是《征存录》又决非直接取材于竹汀的《墓志铭》，因铭文中并未提及二云有少从刘文蔚、童钰游之事。那么，《征存录》的材料来源究竟在哪里呢？我的答案是江藩《国朝汉学师承记》中的《邵晋涵传》。江郑堂在邵传之末写道：

> 君少从山阴刘文蔚豹君、童君二树游，习闻蕺山、南雷之说，于明季党祸缘起，奄寺乱政，及唐、鲁二王本末，从容谈论，往往出于正史之外。自君谢世，而南江之文献亡矣！[②]

此段文字与《征存录》几乎一字不差，故可断定其间必有直接的关系。但邵二云少年从游童二树之事别有直接史料足资证明，无可置疑。[③]

---

① 《潜研堂文集》卷四十三(万有文库本)，第六册，页687。

② 江藩，《汉学师承记》(万有文库本)，第二册，页22。

③ 参看黄云眉，《邵二云先生年谱》，南京，1933年，页18b—19a。

则此两节文字之关系，必是《征存录》袭取《师承记》而复误邵二云为章实斋之所致也。郑堂(1761—1831)与东生为并世之人，我们又何能遽断必是《征存录》误袭《师承记》耶？此点当从两书刊布之先后求之。《师承记》八卷系郑堂于1818年(嘉庆二十三年)刻于广州；而《征存录》则迟至1858年(咸丰八年)始问世，相隔四十年之久。所以事实上江郑堂不可能见及《征存录》也。更重要者，《征存录》并非钱东生生前完稿，而是死后由他的门弟子王藻(字菽原)补缀而成的。王菽原为《文献征存录》所撰叙文对此书撰集经过曾有详细的叙述。兹摘其最有关之语于下：

> 先生……搜讨极勤，蝇头细字，或行或楷，随笔著录，间有涂抹，至不可辨识。兹所辑皆当代名流纪事，凡十一册，廿余年来未成书也。先生既归道山，藁本为汪君喜孙(按：字孟慈，1786—1847)取去。……先生殁数年矣，甲午岁孟慈忽诣余，告以纪事底藁若干册。余亟询之，先索得五本，粗观大略，深知先生用功之勤。不数日孟慈走索，余欲觏其余，而孟慈色吝甚，诡曰：涂抹处甚多，恐一时难遍观也。彼时正为老友俞理初(按：名正燮1775—1840)刻《癸巳类稿》，因举以授理初。理初知藁本未全，为余画策，转向春海(按：即程恩泽，字云芬，号春海，1785—1837)言之，属其转索，因并余六册取来，细加翻阅。会理初匆匆南旋，抄写未及藏事。……咸丰初元，适陈硕甫(按：即陈奂，1786—1863)渡江来访，余又以此书属之。朝夕盘桓，商榷此事，而迟延未果。……是年秋有《崇川制艺汇存》之刻，……尚未竣事，即于其间竭昕夕之力，手自编次，亦倩及门诸子暨儿子辈晨夜抄录。除理初、硕甫先已理成四册外，又编成六

册，付诸手民。[1]

细读此“叙”，可见《征存录》之辑成实辗转众手，而最后编定付刻复极仓卒。其时王藻已七十高龄，主要抄录工作都是他的门生和儿子辈做的，以致笔误及错简之事在所难免。实斋之讹为“张”姓即是笔误的结果；邵二云早年的师承移到了实斋的名下则显系由于错简而致。盖《征存录》中的实斋传本非独立成篇，仅附在《二云传》之末，而《师承记》载二云少从游刘豹君、童二树之语又适在邵传之尾也。谅必此数语误录入实斋条下，编者转恐“自君谢世”之“君”字将使人误会系指二云而言，遂径易“君”为“学诚”两字。如此一来，竟使此一错简现象益难为人察觉。《征存录》既错简于前，《清史稿》与《雪桥诗话》又复误从于后，实斋与童二树、刘豹君之间的关系终于积非成是。我之详辨此一条史料的来龙去脉，即在郑重指出史料审查对于历史断案的无比重要性。近代中国史学界曾一度流行过所谓“史学即史料学”的说法，这自然是一偏之见。但史学必须建立在坚固的史料基础之上，则将永远是史学研究中一个颠扑不破的真理。

---

① 《文献征存录·叙》，页 2a—7b。

五、从宋明儒学的发展论清代思想史

——宋明儒学中智识主义的传统

(一)引　言

关于清代思想与宋明儒学传统的关系，自来有两种不同的看法：第一种看法是把它当作对理学的全面反动。梁任公与胡适之两先生持此说最力。他们认为17世纪中叶以后的中国学术思想史走上了一条与宋明以来截然不同的新趋向。这一新趋向，在消极方面表现为反玄学的运动；在积极方面，则发展为经学考据。在这两个方面，顾炎武的业迹都具有开创性。因为亭林不仅深斥"昔之清谈，谈老庄；今之清谈，谈孔孟"，而且还提出了"经学即理学"的明确口号，要用经典研究的实学来代替明心见性的虚理。第二种看法则是对第一种看法的修正。它并不否认清学有其创新的一面，但强调宋明理学的传统在清代仍有其生命。至少晚明诸遗老，还是荡漾在理学的余波之中。钱宾四师对此一观点阐发得最明白，他说：

> 言汉学渊源者必溯诸晚明诸遗老。然其时如夏峰、梨洲、二曲、船山、桴亭、亭林、蒿庵、习斋，一世魁硕，靡不寝馈于宋学。继此而降，如恕谷、望溪、穆堂、谢山乃至慎修诸人，皆于宋学有甚深契诣，而于时已及乾隆，汉学之名始稍

稍起。而汉学诸家之高下浅深，亦往往视其宋学之高下浅深以为判。[①]

此外，冯友兰先生在他的《中国哲学史》中也专辟"清代道学之继续"一章，讨论到汉学与宋学的关系。在他看来，清代汉学家于讲及义理之学时，其所讨论之问题与所据之典籍都未能佚出宋明理学的范围。因此，他的结论是："汉学家之义理之学，表面上虽为反道学，而实则系一部分道学之继续发展也。"[②]

这两种看法的区别，具体地说，在前者强调清学在历史上的创新意义，而后者则注重宋学在清代的延续性。从学术思想演变的一般过程来看，后说自较为近情理。因为不仅前一时代的思想不可能在后一时代突然消失无踪，而且后一时代的新思潮也必然可以在前一时代中找到它的萌芽。事实上，清儒的博雅考订之学也有其宋明远源可寻。这一点在下面将会谈到。梁任公在《清代学术概论》中曾以西方文艺复兴比敷清学，其说颇可商榷。但从史学史的观点看，梁、胡两人对清代学术的历史意义的解释确和布哈德(Jacob Burckhardt)对意大利文艺复兴的解释有相近之处。布氏所描绘的文艺复兴乃是与中古时期截然不同的崭新文化。易言之，它是中古与近代的分水岭。但是一百年来的史学研究却使我们愈来愈明白，几乎文艺复兴的所有"新"的成分都可以在中古找到远源。时至今日，史学家甚至需要争辩文艺复兴究竟应该算作中古的结束抑或近代的开始。我们对于清代学术思想史的研究自然尚不能与西方学者对文艺复兴的研究相提并论。然而仅就已有的修正意见言之，我们至少

---

① 《中国近三百年学术史》，上册，页1。

② 《中国哲学史》下册，页974—975。

有充分的理由对清学与宋明儒学的关系重加考虑。

另一方面，上述两种看法虽然不同，却有一个基本上共同的出发点：即以讨论理、气、性、命的所谓“义理”之学为宋明儒学的典型，而以之与乾嘉时代名物训诂的“考据”之学相对照。这种汉宋（即所谓考据与义理）的对峙，自18世纪中叶以来即已显然。推原其始，实由于清代考据学者立意自别于宋、明儒，以争取在整个儒学史上的正统地位。换句话说，汉、宋之辨主要是清儒宗派意识的产物，是否与宋、明以来儒学发展的史实相应，颇成问题。因此即在清代已有人提出疑问。江郑堂（藩，1761—1831）写《国朝汉学师承记》为汉宋分疆。而同时龚定庵（自珍，1792—1841）即遗书商榷，谓“汉学”之名有十未安，其最有关系之三点如下：

> 若以汉与宋为对峙，尤非大方之言；汉人何尝不谈性道？五也。宋人何尝不谈名物训诂？不足概服宋儒之心。六也。近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受。七也。[①]

定庵此疑特别涉及宋、明以来儒学的定义问题。心性之学本是宋代儒学复兴中最新颖与最突出的一环，这一点自无净议的余地。但若径以心性之学为宋学的惟一内容，则未免将近一千年来的儒家门庭过分狭隘化了。其实当宋代儒学初兴之际，经典整理本有其重要性。全谢山编《宋元学案》，以胡瑗与孙复为宋学先河，而安定教学则分经义与治事两斋。这已可见经典整理在宋初儒学中所占的比重。后来熙宁二年（1069）安定高弟刘彝在答复神宗询问胡瑗和王安石孰优时，曾对儒学有如下的界说：

---

① 《与江子屏笺》，见《龚自珍全集》，王佩诤校本，中华书局，下册，页347。

臣闻圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子仁义礼乐历世不可变者，其体也；诗书史传子集垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。[①]

这里所说的"文"更显然是指与儒学直接有关的文献而言。尤可注意者，其范围且不限于原始经典，而扩大到经、史、子、集各方面。全氏《学案》又特立"卢陵"一卷，首载其《易童子问》，足见对欧公经学的重视。永叔于经史词章都有卓越的成就，但独不喜言性，致为后儒所讥。[②] 则谢山不以心性之学为宋学的惟一标识，其意固极昭著。宋儒的经典整理工作至朱熹而告一段落。仅就考据之学言，朱熹的贡献也是惊人的。龚定庵说"宋人何尝不谈名物训诂"实是持平之论。

我们当然不能否认，南宋以后经典整理工作在儒学复兴的大运动中，最多只能占据次要的地位。无论是"六经注我"的陆子静或"泛观博览"的朱元晦都一样没有教人"为读书而读书"的意思。读书如果有意义，则只能因为这样可以使我们在圣贤的道理上讨得分晓。在这个层次上看，宋学确乎是"义理之学"，与清代乾嘉的"考据之学"适成一强烈的对照。但问题并不止此。在肯定了求义理的大前提之后，我们还得要面临读不读书的选择问题。这一点上，朱陆的异同仍有其重要的意义，虽则我们所谈的异同，从纯哲学的眼光看，也许根本不存在。这里涉及哲学史和一般思想史的分野问题。朱陆的歧见，据《象山年谱》(《象山先生全集》卷三十六)淳熙二年条记云：

---

① 《宋元学案》(万有文库荟要本)，卷一，页 26。关于这一儒学定义的讨论，可参看 W. Theodore de Bary, "A Reappraisal of Neo-Confucianism", in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought*, Chicago, 1953, pp. 89—91。

② 参看刘子健：《欧阳修的治学与从政》，页 33—34。

鹅湖之会，论及教人。无晦之意欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。朱以陆之教人为太简；陆以朱之教人为支离。此颇不合。先生更欲与元晦辩，以为尧舜之前何书可读？复斋(即九龄)止之。

后来的儒者更把二者之异同简化为"尊德性"与"道问学"之别。[①] 这类的看法自然只是表面的，并没有触及朱陆两家理论系统的内层。因此，从哲学史的观点看，也许很少意义可说。然而，由于这种常识上的分别长期地存在于一般儒者的意识之中，并对后世朱陆异同的争论有深远的影响，它们反而成了思想史上必须讨论的题旨。

(二)宋明理学中智识主义与反智识主义的对立

朱陆的异同，若从此浅显处去说，便必然要归结到读书的问题上。所以鹅湖之会象山最后提出了"尧舜之前何书可读"的质难。这里转出了思想史上一个带有普遍性的问题：即智识主义(Intellectualism)与反智识主义(Anti-intellectualism)的冲突。西方基督教传统中的"信仰"(faith)与"学问"(scholarship)的对立，便是这种冲突的一个例证。在《新约》中耶稣一方面认为知识学问是虔诚信仰的阻碍，另一方面又表现出对古经文有深入的研究。后来基督教中重信与重学的两派因之都可以在《新约》中找到根据。但一般而论，在十五六世纪的所谓学术复兴(Revival

① 参看《宋元学案》卷五十八黄宗羲案语，册十五，页6。案：此分别朱子已自言之，见后。

of Learning)以前，西方思想基本上是偏向于信仰一边的。在信仰空气弥漫之下，希腊古典学术极受排斥，Tertullian(公元222年卒)的反智识主义的名论最足代表重信轻学一派人的态度。他公然宣称雅典与耶路撒冷没有丝毫共同之处，也否认希腊古典哲学可以对基督教义有任何助益。一言以蔽之，“自有耶稣基督以来，我们已毋须乎好奇：自有福音以来，我们再也用不着求知。”[①] 西方中古“信仰”与“学问”的对峙，从历史上考察，是希伯来宗教文化和希腊古典文化相互激荡的一种表现。[②] 就这一点说，它和宋代以来儒学演变的历史颇有不同。第一，儒学虽也有智识主义与反智识主义的对立，但远不像西方所表现的那样强烈。第二，这种对立并非两种截然相异的文化冲突的结果，而是起于儒学内部学者对“道问学”与“尊德性”之间的轻轻轻重有所不同。朱子《答项平父书》云：

> ……大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是问学上多了……

在答项平父另一书中又云：

> ……近世学者务反求者，便以博观为外驰；务博观者又以内省为隘狭。左右佩剑，各主一偏，而道术分裂，不可复

---

① 关于基督教中这两方面的冲突，英文著作甚多，以上所论大体根据下列几种书籍：E. Harris Harbison, *The Christian scholar in the Age of Reformation*, 1956, pp. 1—3; Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, A Galaxy book, 1957, pp. 222—223; Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, 1938, pp. 8—10; John Herman Randall, Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion*, 1958。

② 此层论者甚多，不烦详及。简明的解说可看 Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, 3 rd edition, 1962, 第一及第二章。

合。此学者之大病也……[1]

这两段话正可看作常识中所了解的朱陆异同一种最明白的注释。从朱子的话里，我们知道，他不但已自觉到他的基本立场是偏于学的一面，而且有意纠正这种偏向。另一方面，陆象山也并非真的主张束书不观，否定一切经典注疏的价值。不过象山偏向于"先立其大"一边，深恐"泛观博览"之必流于"支离"而已。据吕祖谦写给朱子的信说：

> 子寿前日经过，留此二十余日。幡然以鹅湖前见为非，甚欲着实看书讲论。心平气下，相识中甚难得也。[2]

似乎陆九龄在鹅湖会后有转重"道问学"的倾向。(惟象山则似持旧说未变，故朱子答书曰："子静似犹有旧来意思。子寿言其虽已转步，而未曾移身。"同上引)全谢山调停朱陆，说：

> 斯盖其从入之途，各有所重。至于圣学之全，则未尝得其一而遗其一也。[3]

这在最浅的层次上是可以成立的。因此，就整个宋代儒学来看，智识主义与反智识主义的对立，虽然存在，但并不十分尖锐。其所以如此者，或是由于在两宋时，二氏之学（尤其是禅学）尚盛，儒者忙于应付外敌，内部的歧见因此还没有机会获得充分的发展。

下逮明代，王阳明学说的出现把儒学内部反智识主义的倾向推拓尽致。说王学是儒家反智识主义的高潮并不含蕴王阳明本人绝对弃绝书本知识之意。从他的思想立场上看，博学对于

---

① 均见《朱文正公文集》卷五十四，页962(四部丛刊初编缩本)。

② 《宋元学案》卷五十七，册十四，页129。

③ 见《淳熙四先生祠堂碑文》，《鲒埼亭集》，外编，卷十四（万有文库本），册八，页839—840。

人的成圣功夫言，只是不相干。所以我们既不必过分重视它，也不必着意敌视它。1516年(丙子)，他给陆元静的信中对这一点说得最明白：

……博学之说，向已详论……使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲、搬柴运水，何往而非实学，何事而非天理，况子史诗文之类乎？使在我尚存功利之心，则虽日谈道德仁义，亦只是功利之事，况子史诗文之类乎？一切屏绝之说是犹泥于旧习。平日用功未有得力处，故云尔。[1]

想必陆元静原信本有屏绝子、史、诗、文之说，而阳明不以为然，故答语如此。但阳明时学者对朱陆异同有一普遍性的误解，即谓朱子专以道问学为事，而象山则专主尊德性。[2] 朱子"道问学"之教不仅遭受了误解，同时这种误解还具有广泛的影响。因此阳明在矫正朱学流弊时遂主要集中在读书问题上。《传习录》中《答顾东桥书》(即"拔本塞源论")有云：

……有训诂之学，而传之以为名；有记诵之学，而言之以为博；有词章之学，而侈之以为丽。若是者纷纷籍籍，群起角立于天下，又不知其几家。万径千蹊，莫知所适。……记诵之广，适以长其傲也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。……[3]

这一段话极力说明离开"尊德性"而务博学之失，可以说是阳明反智识主义的最明确的表示。

阳明对朱子的诤议特别着重于读书博学适足以害道一点，

---

① 《王文成公全书》(四部丛刊初编缩本)，卷四，页186。

② 参看《王阳明年谱》正德四年"论晦庵象山之学"条，《全书》卷三十二，页912—913。

③ 《全书》卷二，页101—102。

最可以从他的《朱子晚年定论》中得其消息。《定论》中所录朱子的书简，几乎全是关于读书无益而有害的议论。《论》末附录吴草芦(澄)一文，正代表阳明自己所要说的话：

> ……程氏四传而至朱，文义之精密又孟氏以来所未有者。其学徒往往滞于此而溺其心。夫既以世儒记诵词章为俗学矣，而其为学亦未离乎言语文字之末，此则嘉定以后，朱门末学之敝，而未有能救之者也。……训诂之精，讲说之密，如北溪之陈，双峰之饶，则与彼记诵词章之俗学，相去何能以寸哉！[①]

盖元明以来，朝廷用《四书集注》取士，朱子博览之训随之而深入人心。一般学者从朱子入儒门也都不免流于训诂讲说一途。阳明对症下药，乃不得不极力拨除文字障。这里透露出一个重要消息，即宋代儒学复兴中的重"文"精神自元迄明始终是思想界一伏流。其所以只成一伏流者，则因为经典整理工作在宋明儒学传统中毕竟是次要的。这几百年中的第一流学术人才主要都在心性辨析上用功夫。所以朱熹尽管在训诂考释方面有卓越的贡献，基本上他仍然是一位理学家，而不是考据家。但是这一伏流的存在，从思想史的观点看，却具有重大的意义。儒家的智识主义正托身于此。忽略了这一重要的历史事实，我们便很难将清学在中国近世思想史上安排一个适当的地位。

从近世儒学的发展历程上看，宋代(包括元代)是一个阶段，明代是另一个阶段。概括言之，宋代的规模较广，而明代则所入较深。所谓宋代规模较广者，就本文的范围言，是指它同时包罗了"尊德性"和"道问学"两方面，比较上能不堕于一边。所谓明

① 《全书》卷三，页168—169。

代所入较深者，则指其在心性之学上有突出的贡献，把“尊德性”领域内的各种境界开拓到了尽头。黄宗羲在《明儒学案》的“凡例”中说得最明白：

> 尝谓有明文章事功皆不及前代；独于理学，前代所不及也。牛毛茧丝，无不辨晰，真能发先儒之所未发。程、朱之辟释氏，其说虽繁，总是在迹上。其弥近理而乱真者终是指他不出。明儒于毫厘之际，使无遁影。

正因为明代儒学偏在象山“尊德性”一面，故反智识主义的气氛几乎笼罩了全部明代思想史，实不仅阳明一人而已。在明代主要思想家中，前如陈献章（1428—1500），后如刘宗周（1578—1645）皆于读书穷理之说持怀疑的态度。白沙说：

> 学劳攘，则无由见道。故观书博识，不如静坐。[1]

又说：

> 人之所以学者，欲闻道也。求之书籍而弗得，则求之吾心可也。恶累于外哉！此事定要觑破。若觑不破，虽日从事于学，亦为人耳！……诗文末习，著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于胸中，然后善端可养，静可能也。[2]

黄宗羲谓“有明之学，至白沙始入精微……至阳明而后大。两先生之学最为相近。”[3] 盖白沙治学虽从程朱入手，而其所深造自得者则近乎象山。此与阳明之由朱子格物之说，转入象山简易之教者，先后如出一辙。无怪乎他们两人在这一问题上见解一致了。蕺山是明代理学的最后大师，他对程、朱与陆、王两派虽

---

① 《明儒学案》（万有文库本），卷五，册一，页53。

② 同上，页70。

③ 同上，页47。

都有所批评，[1] 但大体上仍不出陆王樊篱。在读书问题上，他颇同情于阳明的论点。他在《读书说》中有这样的话：

> 学者欲窥圣贤之心，尊吾道之正，舍《四书》六籍，无由而入矣。盖圣贤之心即吾心也。善读书者第求之吾心而已矣。舍吾心而求圣贤之心，即千言万语，无有是处。阳明先生不喜人读书，令学者直证本心，正为不善读书者。舍吾心而求圣贤之心，一似沿门持钵，无益贫儿。非谓读书果可废也。[2]

从表面上看，他是在主张书不可废。但一究其实，读书却不为求知识，依然不脱阳明"证本心"的意思。前面曾说过，在阳明思想系统中，书本知识与成圣功夫可以不相干。今蕺山"沿门持钵，无益贫儿"之喻，则正为此说添一有力的旁证。蕺山在《应事说》中云：

> 学者静中既得力，又有一段读书之功，自然遇事能应。若静中不得力，所读之书，又只是章句而已。[3]

按：朱子尝教人"半日静坐，半日读书"，然并未说明何者较重要。而明代大儒在涉及这一点时，则往往重静坐而轻读书。陈白沙是如此，刘蕺山也是如此，阳明早期也主张用静坐来"补小学收放心一段工夫"。[4] 仅此一端，已可看出明代反智识主义的基本倾向。上引蕺山两段话都说得比较含蓄，至少还承认读书在儒学中的辅助作用。但他在解答读书穷理的问题时，则只认定静坐是穷理的惟一法门，读书致知反成歧出：

---

① 《明儒学案》卷六十二，册十二，页 62—63。

② 《明儒学案》，卷六十二，册十二，页 90。

③ 同上，页 87。

④ 《全书》卷四，页 170。

静中自有一团生意不容已处，即仁体也。穷此之谓穷理，而书非理也。集此之谓集义，而义非外也。今但以辨晰义理为燕越分途，而又必假读书以致其知，安知不堕于义外乎？[1]

这恐怕才是他对读书问题的真正态度。

陈第(1541—1617)云：

书不必读，自新会始也；物不必博，自余姚始也。[2]

白沙、阳明所代表的反智识主义，在明代儒学史上诚占有主导的地位。但当时持异议者亦大有人在。明代倾向于智识主义的儒者可以粗略地分为两大派：一派是在哲学立场上接近朱子者，另一派则是从事实际考证工作者。前者是在理论上肯定知识的重要性；后者则从经验中体会非博不足以言约。

白沙初受学于吴与弼(康斋)，与胡居仁、娄谅同为"康斋之门最著者"。[3] 而胡、娄两人即与白沙意见不合。娄谅是"读书穷理"派，著述甚丰，与白沙适相反。胡居仁则一方面主敬，一方面重致知，介乎陈、娄之间，因而对二者皆有批评。但若仅就读书一端上说，胡、娄都可归之于智识主义一派。居仁曾说：

娄克贞(谅)说，他非陆子之比。陆子不穷理，他却肯穷理；公甫(白沙)不读书，他勤读书。以愚观之，他亦不是穷理。他读书，只是将圣贤言语来护己见；未尝虚心求圣贤指意，舍己以从之也。[4]

---

① 《答叶廷秀》，《明儒学案》，册十二，页64。

② 《谬言》，页35，道光重刻本一斋集。转引自容肇祖，《明代思想史》，台湾开明本，页273。

③ 《明儒学案》，卷二，册一，页23。

④ 同上，页16。

可见他不但主张读书，而且强调读书不可主观，这正是承朱子虚心读书之教。[①] 居仁又说：

> 孔门之教，惟博文、约礼二事。博文是读书穷理事；不如此，则无以明诸心。约礼是操持力行事；不如此，无以有诸己。[②]

这是在理论上肯定读书为儒学中必不可少的一个阶梯。因此他屡说白沙为"禅"[③]。又说："陈公甫窥见些道理本原，因下面无循序工夫，故遂成空见。"[④]

与阳明同时，而持论相反者，则有罗钦顺整庵（1466—1547）。阳明编《朱子晚年定论》，整庵首先致书质难。整庵理气之说虽与朱子不同，但其主"道问学"为"尊德性"的基址，则确然是"朱学的后劲"[⑤]。故整庵与阳明的对立，从本文观点看，实可说是儒家智识主义与反智识主义的对立；从历史的线索看，则也可说是宋代朱陆异同的重现。有人问高攀龙（1562—1626）"整庵、阳明俱是儒者，何议论相反？"他答道：

> 学问俱有一个脉络，宋之朱、陆亦然。陆子之学直截从本心入，未免道理有疏略处。朱子却确守定孔子家法，只以文行忠信为教，使人以渐而入。然而朱子大，能包得陆子；

---

① 按：朱子论读书须虚心，备见于《朱子语类》卷十一"读书法下"诸条，正中书局影印本，册一，页339—346。如朱子说："今人观书，先自立了意后方观。尽率古人语言入做自家意思中来。如此只是推广得自家意思，如何见得古人意思。"（页345）尤可与居仁之说比观。

② 《明儒学案》，册一，页18。

③ 同上，页13。

④ 同上，页16。

⑤ 用容肇祖语，见其《明代思想史》，"朱学的后劲"章，台湾开明书店本，页183—196。

陆子粗，便包不得朱子。[1]

这显是以罗、王为明代的朱、陆。高氏亦是程、朱派的儒者，故其言不免偏袒整庵。然其特提"脉络"一点，则实具有思想史的观点。象山尝反驳朱子曰："既不知尊德性，焉有所谓道问学？"[2]整庵评曰：

此言未为不是。但恐差却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言，博学详说，以反说约，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差，弗可得已。[3]

故整庵极不满象山"六经皆我注脚"之言。他说：

自陆象山有"六经皆我注脚"之言，流及近世，士之好高欲速者，将圣贤经书都作没紧要看了。以为道理但当求之于心，书可不必读。读亦不必记，亦不必苦苦求解。看来若非要作应举用，相将坐禅入定去，无复以读书为矣。一言而贻后学无穷之祸，象山其罪首哉！[4]

是竟以明代反智识主义的风气完全归罪于象山了。稍后陈建(1497—1567)著《学蔀通辨》破阳明"晚年定论"之说，即闻整庵之风而起者。《通辨》卷五(后编中)讨论象山读书诸条，即全本整庵评"六经注脚"一段，并引白沙、阳明之诗文，以实整庵之说。其中评白沙的一条云：

陈白沙诗云：古人弃糟粕，糟粕非真传。吾能握其机，何用窥陈编。又曰：吾心内自得，糟粕安用邪！愚按糟粕之

① 《明儒学案》五十八，册十一，页94。

② 事在1183年，象山年四十五，见《象山年谱》，《全集》卷三十六，页321。

③ 《困知记》(丛书集成本)，卷一，页6。

④ 同上，卷三，页25—26。

说，出自老、庄。王弼、何晏之徒，祖尚虚无，乃以六经为圣人糟粕，遂致坏乱天下。白沙奈何以为美谈至教，与象山注脚之说相倡和哉！[1]

白沙糟粕之诗最为明代朱学一派所不满，娄谅的弟子夏尚朴东岩有《读白沙与东白（张元桢）论学诗》，疑之云：

> 愚谓六经载道之文，圣贤传授心法在焉。而谓之糟粕非真传何耶？[2]

是已先清澜而发。[3] 清澜又评及阳明云：

> 王阳明尝撰《尊经阁记》（即《稽山书院尊经阁记》，见全书卷七，页250—251），谓"圣人之述六经，犹世之祖父遗子孙以名状数目，以记籍其家之产业库藏而已。惟心乃产业库藏之实也……。"呜呼！阳明此言，直视六经为虚器赘物，真得糟粕、注脚之嫡传矣！[4]

由此可见，在明代，不仅读书博学成为一般人意识中朱陆异同的一个焦点，而且对经典的态度也是两派分歧之所在。但是根据

---

① 丛书集成本，页62—63。

② 《明儒学案》，卷四，册一，页43。

③ 清澜谓"糟粕之说，出自老、庄。王弼、何晏之徒祖尚虚无，乃以六经为圣人糟粕。"大体虽是，细节多讹。《庄子·天道》篇轮扁问齐桓公所读何言。"公曰：圣人之言也。曰：圣人在乎？公曰：已死矣！曰：然则君之所读者，古人之糟魄已夫！"《淮南子·道应训》亦载此故事。盖谓死人之遗言，已不能尽其意也。是糟粕亦不必定指六经而言。王荆公读史诗云：糟粕所传非粹美，丹青难写是精神。亦泛指古人陈编，可证。魏晋之际，首发糟粕六经之意者，为魏太和（227—232）时之荀粲。其言曰："然则六籍虽存，固圣人之糠秕。"（见《三国志·魏志·荀彧传注》及《世说新语·文学篇》注引《粲别传》）其事尚在正始清谈之前。今清澜归罪王、何，亦失之未考。（参看我所撰《汉晋之际士之新自觉与思想》，《新亚学报》第四卷第一期，1959年8月，特别是页100—104）至于"糠秕"之于"糟粕"，用语虽异，意指则一，置之不辨可也。

④ 《学蔀通辨》，页63。

智识主义的观点发展下去，则最后必然会导至义理的是非取决于经典的结论，看看谁的话是真正合乎圣贤的本意。这就要走上清儒训诂考证的路上去了。所以尽管罗整庵是一个理学家，他有时也会诉诸训诂的方法。试看下面一条：

> 程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二。此是则彼非；彼是则此非。安可不明辨之？昔吾夫子赞《易》，言性屡矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之者性。曰：圣人作《易》，以顺性命之理。曰：穷理尽性，以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣！于心，亦屡言之。曰：圣人以此洗心。曰：易其心而后语。曰：能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言，理义之悦我心，犹刍豢之悦我口，尤为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。[1]

"性即理"或"心即理"是四百年来儒学史上一个最大的争论。现在整庵对这一问题的解决竟要"取证于经书"，这是很可玩味的。这种从哲学论证到历史考据的推移，其原因自然很复杂。其中之一即抽象的心性争辩愈来愈缺乏说服力。所以整庵虽于理气论有创见，却不得不承认"心、性至为难明"。[2]黄宗羲对整庵理气论与心性论互相矛盾的批评是一篇极简当的哲学分析文字。但他最后也要下一转语，说："心、性之难明，不自先生始也。"[3]因此之故，理学家中竟也有人会对抽象的心性说采取一种近乎

---

① 《困知记》，卷二，页 13。

② 同上，页 15。

③ 《明儒学案》，卷四七，册九，页 36。

取消主义的态度。例如何塘(1464—1543)因反对阳明之学，至谓“本原性命非当务之急”。主张由“学”直接过渡到“政”，毋怪黄宗羲要说他是“本末倒置”了。[1]

就明代朱、陆两派对经典的态度的分歧而言，智识主义与反智识主义的对立显然已趋向两极化。从一种意义看，这是儒学鞭辟向里，双方对彼此相异之点推究到底的结果。所以这一对立在宋代远不及在明代显朗。因此，朱子虽可说是一智识主义者，但他对六经的看法有时竟亦与象山相去不远。象山“六经注脚”之说也并未引起朱子的批评。象山语录中有两处说及此。其一曰：

> 论语中多有无头柄的说话……非学有本领，未易读也……学苟知本，六经皆我注脚。[2]

其二曰：

> 或问先生何不著书？对曰：六经注我，我注六经。[3]

细味此两段，则象山并非存有轻蔑六经之意。其大旨不过谓善读书者必须将书中道理与心中道理融合无间而已。其第一节强调《论语》未易读，尤可见象山于六经未敢掉以轻心。第二节系针对著书之问而来。语虽简略，意旨则甚明白。盖谓若著书便是“我注六经”，不著书则是“六经注我”。象山认定他所了解的道理已备见于六经，所以觉得没有著书的必要。这和后来陈白沙“糟粕非真传”、“何用窥陈编”的说法是很有距离的。仅就此点说，反智识主义在象山不过微见端绪；在白沙则已是畅发无

---

① 《明儒学案》，卷四九，册九，页80—82。

② 《全集》卷三四，页258。

③ 同上，页261。

遗。[①] 其实朱子也说：

> 读六经时，只如未有六经。只就自家身上讨道理。
>
> 经之有解，所以通经。经既通，自无事于解。借经以通乎理耳。理得则无俟乎经。[②]

正可与象山之言互证。推而上之，也可会通于《易·系辞》所谓"言不尽意"及庄子所谓"得意忘言"的说法。我们这样把朱子和象山对比，并不是要证明朱陆早异晚同或早同晚异。我们只是要指出在朱陆当时，智识主义与反智识主义的壁垒尚不十分森严。这是近世儒学复兴初期所以规模较广的一个内在因素。到了明代以后，儒学内部两派的分裂既显，斗争亦剧。这样就发生了谁压倒谁的问题。就明代说，自然是反智识主义占了上风。复由于明代儒学的发展正如黄宗羲所指出的，基本上是在义理一方面，因此智识主义与反智识主义的斗争也始终是在理论的层次上进行的。陆、王一系反读书穷理者固不用说，即使是程朱一派主张格物致知的人也只是在理论上肯定经典研究的价值，而未能实践其说，如朱子之所为者。清人每言明代学术空疏，正是从实践方面立论。但智识主义若要压倒反智识主义，最后必然要归宿到实践，而不能长驻于理论的境域。这是因为它所采取的立场和反智识主义根本不同。一个反智识主义者既否定知

---

① 谓之"微见端绪"者，因推极象山之意，真理若本存在人心中，则亦可不借书册而得。陈清澜著《通辨》，门户意识太强，评语殊多失当，与其文献编年部分，价值未可同日而语。如前引之文中，将"注脚"与"糟粕"等量齐观，即是一例。反不如罗整庵"流及近世"之说，专从影响方面立论者，下语为少病也。近人容肇祖《明代思想史》页39，引白沙《道学传序》论"六经糟粕"之文，以为纯是象山"六脚注经"见解，亦沿明代以来旧说。象山此语，受误会久矣。故特为辨正之如此。

② 《语类》，卷十一，页357、365。

识对他的思想或信仰有任何帮助，则他毋须乎借助他所否定的知识，来支持他的立场。相反地，一个智识主义者则必须说明他的持论和他所肯定的知识之间有什么关系。这样，他不但要建构理论，同时还要整理知识。并且，他的知识是否可靠基本上决定他的理论是否站得住。

以上是从一般典型的智识主义与反智识主义的分野而言的。若就历史上任何特定学派或教派（如中国的儒学或西方的基督教）的实际发展来观察，二者之间的交涉自不能如此泾渭分明。以宋明以来的儒学而言，其中尚涉及所谓"正统"的问题。无论是程朱派或陆王派都认为自己所主张的道理是承接着孔孟的。这就使采取了反智识主义立场的陆王派多了一层知识上的纠缠。如果反智识主义的儒者只是直截了当地提出自己所见的真理，如程明道所谓"天理二字是自家体贴出来"，或如象山所谓"因读《孟子》而自得之于心"，则一切经典都成题外。因为读古人之书得到启发而见道是一事，但进一步强调此"道"即古圣相传之"道"，则势将陷入智识主义的泥淖而不自知。大体上说，象山在这一方面还比较斩截，始终能不落入训诂的陷阱。所以他敢说东海、西海、南海、北海、千世之上、千世之下，此心同、此理同的话。王阳明便已不能摆脱经典的纠缠，因此，他要编《朱子晚年定论》，要重定《大学古本》。在阳明言，不过借《大学》为他的良知说张目[1]，并以箝反对者之口。殊不知这样一来，反而授人以隙，引起此后训诂辨伪种种节外之枝。阳明又尝说："夫学贵得之于心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是

[1] 刘蕺山即如此说，见《明儒学案》，册十二，页85。

也。……求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也。”[①] 这才与他所采取的哲学立场，义成条贯。别人虽然还可以批评这种说法，但必须提高批评的理论层次，而不能仅仅根据经典来驳斥他了。[②]

另一方面，我们必须再郑重声明：我们说朱子及其明代的后学注重读书，因而有智识主义的倾向，决不意味着他们的中心问题是知识问题(包括经典知识)。更不是说，朱陆异同可以简化成智识主义与反智识主义的对垒。我们要指出：从思想史的观点看，由于朱子教人偏在“道问学”一方面较多，故其明代的传述者往往提倡读书博学之说，做为反陆王一系的重要论据之一。事实上，明代正是儒学“尊德性”一面发展到巅峰的时代。朱学后劲关于读书博学的主张也都是在“尊德性”的大前提下提出的。但既以“尊德性”为儒学最高标准，而程伊川已说“德性之知，不假见闻”，[③] 则读书博学都不过是“闻见之知”，与“德性”本不相干。此所以在明代陆、王之学风靡一时，卒非朱学所能匹敌。

上面曾指出，王阳明为了替他的良知说找历史的根据而重定《大学古本》，因而与儒家原始经典发生了纠缠。一涉及经典整理，偏重“道问学”一派的儒者便有了用武之地。宋明以来儒学中不绝如线的智识主义遂因此而得了发展的机会。罗整庵“取证于经典”的主张尚不过是反智识主义高涨的风气下一个微弱的智识主义的呼声。要贯彻这种主张却绝不是一朝一夕所能

---

① 《全书》卷二，页117。

② 例如顾宪成《与李见罗书》，见《明儒学案》，卷五八，册十一，页63—64，惟顾氏引语与原文略异。

③ 《宋元学案》，卷十五，册五，页59。

奏功。这不但需要多数人继续不断的努力，而且首先必须有一个浓厚的智识主义的思想空气。这两个基本条件都要到清代才具备。从这个观点看，清学便不能是宋明儒学的反命题，而是近世儒学复兴中的第三个阶段。在这一阶段中，有两项中心工作特别值得注意：第一是儒家经典的全面整理。这是朱子以后便没有再畅进的一股潜流。由于清代在考证方法上的进步，其成绩遂远超过了宋明。第二是观念还原的工作，即找出儒学中重要观念的原始意义。这就是后来戴东原所谓"以六经、孔、孟之旨还之六经、孔、孟。"这一工作本与第一项密切相关，但并不相同，可以说是清学特见精神之所在。后来的人用考据两字来概括清学，固有其理由；但这样一来，清学与宋明以来的儒学传统遂若邈不相接。其实若从思想史的综合观点看，清学正是在"尊德性"与"道问学"两派争执不决的情形下，儒学发展的必然归趋，即义理的是非取决于经典。但是这一发展的结果，不仅儒家的智识主义得到了实践的机会，因而从伏流转变为主流，并且传统的朱陆之争也随之而起了一种根本的变化。关于这一发展的曲折过程，本书内篇已通过戴震与章学诚的个案作了较详细的讨论，下面《清代思想史的一个新解释》一篇也另有综合的说明。

(三)经典考证的兴起与儒学的转向

在结束本篇之前，我们还要谈一谈明代若干考证学者和儒家智识主义发展的关系。以上的讨论大旨只在指出：明代在哲学立场上接近朱子一派的儒者如何从理论方面强调读书的重要。但这并不是说，明代的智识主义者仅限于程朱派的理学家。事实上，明代尚有不少理学门户以外的儒者，虽不高谈穷理致

知，而实际上却在博文方面有具体的贡献。这些人的业绩对后来清学的发展也有重要的影响。《四库全书总目提要》说：

> 明之中叶，以博洽著称者杨慎……次则焦竑，亦喜考证。……惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上。风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊沿波而起。始一扫悬揣之空谈。[①]

这显然是以清代经史考证之学远起于明之中叶。[②] 清初费密（1625—1701）著《道脉谱》历引王鏊、郑晓、归有光等人推重汉唐经典注疏的话，胡适之先生据之，认为清代汉学风气已起于明中叶以后。[③] 这些证据都很坚明，但问题则在于我们怎样处理这些证据。若根据这些证据而肯定清学只是明中叶以后个别考证活动的汇流与扩大，则全部清代学术史就会被解释成一个单纯的方法论的运动。胡适之先生的结论正是如此。[④] 这样的说法自然不是没有事实的根据。例如顾炎武研究古音，用"本证"和"旁证"的方法就源自陈第的《毛诗古音考》。又如阎若璩的《古文尚书疏证》是清初考据的最大著作之一。而其书亦有采于梅鷟的《古文尚书考异》。但是这个说法的最大的漏洞在于根本忽略了从顾炎武到乾嘉的汉学家所共持的中心理论。离开这一理论，我们便无法了解清学的发展何以采取那样一个特殊的方式，而不循别种途径。譬如胡先生自己就曾遭遇到这种困难而无法提出解答。他在比较三百年来中国和西方学术发展的分歧之

---

① 子部、杂家类三，方以智"通雅"条（万有文库本），册二十三，页 51。

② 参看钱穆《中国近三百年学术史》，上册，页 135—137。

③ 《胡适文存》，台北，1953 年，第二集，页 70—71。

④ 见他的《清代学者的治学方法》，《胡适文存》，第一集，页 383—412 和《治学的方法与材料》，《文存》，第三集，页 109—122。

后，很慨叹中国的"科学方法"仅在故纸堆中发挥了它的作用，而没有像在西方那样被应用到对自然界的研究上。这正是思想史家所要追究的关键性的问题，但胡先生把它轻轻放过了。至于中国的考证方法究竟是不是科学方法，自然又当别论。当然，胡先生和梁任公先生都说过：清学在中国思想史上的意义是"反理学"，而考证方法不过是一种工具。这个说法也是有理由的，但仍不免有可商榷之处。第一，它太强调清学的反面意义，而不能说明其正面意义。依照这种逻辑，我们也可说，孟子的工作在于辟杨、墨，或宋、明理学的意义在于反佛、老。而事实上，我们都知道孟子和宋、明理学在全部儒学史上还有其更重要的正面意义。同样地，清学在儒学传统中也自然应有其正面的意义。这正是治思想史者所必须求解答的问题。第二，这种说法与事实亦不尽相合。若说从1600年以后中国思想界的主要工作便是反理学，[①] 我们便无法解释清学鼎盛时代许多并不反理学的第一流考据家的存在。梁任公先生也承认清学正统派人物"将宋学置之不议不论之列。"[②] 第三，考证方法和反理学并无必然关系，在清代如此，在明代亦如此。杨慎（1488—1559）虽不喜白沙、阳明一派废书不观的态度，却并未因此而否定理学本身的价值，且颇推重罗整庵之学。[③] 我们固不得谓升庵从事考证是出于反理学的动机。陈第著《毛诗古音考》也不过是要纠正明人废学之病。所以焦竑为之作序有云：

> 世有通经学古之士，必以此为津筏。而简陋自安者，以

---

① 见胡适《几个反理学的思想家》，《文存》，第二集，页53。

② 《清代学术概论》，商务本，1921年，页8。

③ 见《升庵全集》（万有文库本），卷四十五，册四，页453—454。

好异自君，则不学之过矣！[1]

在理学问题上，陈第尊重阳明，但不满意王学末流之弊。他曾说：

> 我朝二百余年，理学渊粹、功业炳燿，惟王文成。然文成之教主于简易，故未及百年，弊已若斯。[2]

同时，他的格物说也与王阳明相近。[3] 所以，说陈第论学倾向于智识主义则可，必谓其反理学则恐不符真相。[4] 焦竑（1540—1620）更是一个有趣的例子。在清代，他是以考证闻名的；而在明代，他却是一位理学领袖，为王门泰州一派的健者。黄宗羲说他"主持坛坫，如水赴壑。其以理学倡率，王弇州（世贞）所不如也。"[5] 弱侯的例子最可以说明考证与反理学不能混为一谈。

现在我们要进一步追问：明中叶以后考证学的萌芽究竟可以说明什么问题？从思想史的角度看，它是明代儒学在反智识主义发展到最高峰时开始向智识主义转变的一种表示。前面已说过，就儒学内在的发展说，"尊德性"之境至王学末流已穷，而"道问学"之流在明代则始终不畅。双方争持之际，虽是前者占绝对上风，但"道问学"一派中人所提出"取证于经书"的主张却

---

① 《蕭园集》（金陵丛书乙集），卷十四，页2下。

② 《书札烬存》，转引自容肇祖，页276。

③ 容肇祖，前引书，页277—278。

④ 容肇祖论陈第之文，名为《考证学与反玄学》，然细按其所引诸文，虽有反对当时讲学家之语，亦多反对博学不切实用之论，容文之末复备论陈第受阳明思想影响之深。而讨论《毛诗古音考》一节，又未能举出任何反玄学或反理学的证据。实有过分搭题之嫌。盖容氏《明代思想史》一书的基本观点完全采自胡适《几个反理学的思想家》一文，（《文存》，卷三，页53—107）此观其第一章可知。既有先入之见，遂不免下语过当。手头无陈氏《一斋集》，不能深论。

⑤ 《明儒学案》，卷三十五，册七，页46。

是一个有力的挑战，使对方无法完全置之不理。而另一方面，"尊德性"一派的儒者为了要说明"古圣相传只此心"，也多少要涉及原始儒学经典的整理问题。在这种情形之下，除非儒学能定于德性之一尊，或安于五经四书大全之功令，否则回到孔子的博文之教，对儒学的下一步发展来说，似乎是势所必至的事。明中叶以后考证的兴起便正是相应这一发展而来。所以在消极方面，当时富于考证兴趣的儒者所最不满意的就是陈白沙一派的极端反智识主义态度。前面我们已引及陈第"书不必读，自新会始"的话。杨慎也说：

> 伊川谓治经遗道，引韩非子买椟还珠。然犹知有经也。……今之学者谓六经皆圣人之迹，不必学。又谓格物者非穷理也。……是全不在我，全不用工。是无椟而欲市珠，无筌而欲得鱼也。[①]

升庵意态激昂，有时竟以为离经即是叛道。故说：

> 逃儒叛圣者以六经为注脚；倦学愿息者谓忘言为妙筌。[②]

稍后方以智(1611—1671)在《通雅》自序中说道：

> 闻道者自立门庭，糟粕文字……其能曼词者，又以其一得管见，洸洋自恣，逃之空虚。

这也显然是对"糟粕六经"一系思想的驳议。他们既不满意离开书籍而空谈儒家的道理，自然就要进一步注意到儒家旧有的智识主义传统。谢与栋记焦竑在新安讲学，有下面一段对话：

> 黄莘阳少参言：颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。先生曰：多闻择其善者而

---

① 《升庵全集》，卷七十五，册八，页989。

② 《周官音诂序》，同上，卷二，册一，页16。

从之，多见而识之，是孔子所自言，岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。故曰：博学而详说之，将以反说约也。[①]

这一番问答颇能透露儒学从反智识主义转向智识主义的消息。黄莘阳之问自是代表明代一般儒者轻视知识的态度。焦弱侯的答语则强调两点：一、知识本为孔子所重；二、非经博文的过程便不能达到约礼的境地。以明代而论，这却是一个新的立场。在这个立场上，他已不知不觉地把"圣学"的领域扩大了：多闻博识也是儒家旧统，固不得摒之于孔门之外。而弱侯以一个王门理学家而从事博闻考订功夫，则更可见儒家思想的动向。[②]

---

① 见《古城答问》，《澹园集》，卷四十二，页8（金陵丛书乙集）。

② 按焦弱侯师事耿定向、罗汝芳，又与李贽交密，从明代理学传统言，殆已走上黄宗羲所谓"能赤手以搏龙蛇"之境。（《明儒学案》，卷三十二，《泰州学案序》，册六，页62）故以"佛学即为圣学"（同上，卷卅五，册七，页46）。在心性问题上，他不承认儒释分途。他曾说："学者诚志于道，窃以为儒释之短长，可置勿论，而第反诸我之心性。苟得其性，谓之梵学可也，谓之孔孟之学可也。即谓非梵学，非孔孟学，而自为一家之学亦可也。"（《澹园集》卷十二，页3下）这正是把阳明"学贵得之于心"之教发挥到了尽处。《四库提要》至谓其与李贽"相率而为狂禅……尊崇杨墨，与孟子为难。"（子部杂家类存目二，"焦弱侯问答"条）所以，在心性之学方面，弱侯实可说是一结束人物。此与其在博学考订方面之为一开创人物，适成为有趣之对照。但他自己并不觉得其学之分为两橛，有何内在矛盾。此正是象征"尊德性"之境既穷不得不转向"道问学"一途也。泰州学派中稍前有赵贞吉（1508—1576）亦与弱侯途辙相近。他一方面公然承认自己是禅学；另一方面又从事大规模的著作。据黄宗羲说："分作二通，以括古今之书。内篇曰经世通；外篇曰出世通。内篇又分二门：曰史，曰业。史之为部四：曰统，曰传，曰制，曰志。业之为部四：曰典，曰行，曰艺，曰术。外篇亦分二门：曰说，曰宗。说为之部三：曰经，曰律，曰论。宗之为部一：曰单传直指。书虽未成，而其绪可寻也。"（《明儒学案》卷卅三，册六，页100）是不仅其谈心性与著述分为两橛，即其书之分为经世与出世两篇，亦至堪玩味。观其内篇子目，则其书若成，亦必于清代经史考证之学会有所影响。此亦儒学途穷将变之一显例。若更推而上之，则泰州学派的创始者王艮心斋即已略露重知识的倾向，而与阳明良知之教有

上述焦弱侯所强调的两点，也正是其他考证学者所重视的问题。由于对多闻多见的传统的重视，方以智遂得到“古今以智相积”的看法：

> 古今以智相积。……生今之世，承诸圣之表章，经群英之辩难，我得以坐集千古之智，折中其间，岂不幸乎？[3]

明季之尚考据者要数方以智的智识主义气味最浓，几几乎已脱

异。《心斋语录》上说：“孔子虽天生圣人，亦少学诗、学礼、学易，逐段研磨，乃得明彻之至。”（《学案》，卷卅二，册六，页72）但说得更明白的则是他给钱德洪（绪山）的一封信：“……正诸先觉，考诸古训，多识前言往行，而求以明之，此致良知之道也。观诸孔子曰：不学诗，无以言。不学礼，无以立。五十以学易，可无大过。则可见矣。然子贡多学而识之，夫子又以为非者，何也？说者谓子贡不达其简易之本，而从事其末。是以支离外求而失之也。故孔子曰：吾道一以贯之。一者，良知之本也，简易之道也。贯者，良知之用也。体用一原也。使其以良知为之主本，而多识前言往行，以为蓄德，则何多识之病乎？昔者陆子以简易为是，而以朱子多识穷理为非。朱子以多识穷理为是，而以陆子简易为非。呜呼！人生其间，则孰知其是非而从之乎？孟子曰：是非之心，人皆有之。此简易之道也。充其是非之心，则知不可胜用，而达诸多识前言往行以蓄德矣。故曰：博学而详说之，将以反说约也。”（《王心斋先生遗集》，卷二，页15—16，1909年东台袁氏重编本）虽然自表面观之，心斋此论仍不离阳明良知之宗旨，但全文之意，则在强调博学多识并不必然有害于致良知一层上。至其游移于朱陆之间，而叹是非之难定，则尤耐寻味。我们自不能以重知识为心斋学术之要点。据《心斋年谱》正德十五年（1520），心斋初见阳明后，归途过金陵与太学诸友讲论六经大旨云：“夫六经者，吾心之注脚也，心即道。道明则经不必用；经明则传复何益？经传印证吾心而已矣！”（《遗集》，卷三，页3）是纯依陆王之教。其与钱绪山书，文末有“先师”之语，则已在阳明卒后。阳明死于1529年，心斋死于1541年。或者必斋晚年较注重博学多闻，亦未可知。又《语录》云：“若能握其机，何必窥陈编。白沙之意在学者须善观之。六经正好印证吾心。孔子之时中全在韦编三绝。”（《遗集》，卷一，页5）《语录》亦出晚年。可见心斋虽始终“以经证心”之说未变，但其重点则转在教人不可废六经。故要人善观白沙之意。心斋关于读经与博学之主张，对于泰州后学必有影响。上引焦弱侯《古城答问》一节即全本其与钱绪山之书而立论者也。

③ 《通雅》，卷首之一《考古通说》。

出了儒学的樊篱。此节论知识的累积性在明代固是空谷足音，而尤可注意者则是他对智性本身的重视。所以他又说：

> 大成贵集，述妙于删。千古之智，惟善读书者享之！[①]

这种为着观赏古人智慧而读书的态度，决不是明代一般糟粕六经的儒者所能赞同的，但在考证家之间却时有所见。如陈第也说：

> 余于传注异同，最喜参看。譬如两造具备，能以片言折之，使两情俱服固善。不然如五色并列，五音并奏，亦见人心灵窍，此说之外，又有彼说，不为无益。[②]

颇可与方以智之说互证。

与重知识相随而来的还有博与约之间的关系究当如何？这本是朱陆异同中的老问题，但明代考证学家重提这个问题时却已给予它不同的意义。关于这一点，我们将在下篇讨论清代思想时作较详的解释，因为此不同之处必须要等到清代考证学发展成熟以后才能完全显露出来。现在我们只能这样概括地指出：即博约问题在宋、明理学的系统中基本上是"尊德性"层次上的问题。换句话说，知识之有意义仅在于它能使人成就德性，而不是由于它本身的内在价值。晦庵与象山的争论主要是在次序上，即由博返约抑或先立其大。(此"立其大"即后来陈白沙所谓"把柄"或王阳明所谓"头脑")晦庵因为比较倾向智识主义，他的博约论有时亦不全就德性而言。这一层留待下面再说。及至考证学家重提博约问题时，他们的论点则已从"尊德性"的层次转移到"道问学"的层次上了。这在明代中叶以后已见端倪。上引

---

① 《通雅》，卷首之二，《藏书删书类略》。

② 《松轩讲义》页四七，引自容肇祖，页279。

焦弱侯的话便有此意。不过弱侯同时也是理学家，因此他在别处论及博约问题时尚徘徊于两个层次之间，不十分确定。[①] 但方以智在前面所说的"集"与"删"则已是从客观知识的意义上讨论"博"与"约"了。以智的《通雅》自序上还有更明显的说法：

学惟古训，博乃能约。当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？

此处所谓博与约便完全跳出了"尊德性"的范围。以智生当明清之际，其时智识主义已渐得势，宜其立论与焦竑有别。但明代从知识观点论博约者，杨慎实在焦、方诸人之先。《升庵全集》中有"博约"一条，所说极清晰：

博学而详说之，将以反说约也。或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止诵思无邪、毋不敬六字，诗、礼尽废可乎？[②]

这显是纯在读书致知的境域内解释博与约的关系。所以，不但未约之先须从博入，而且既约之后仍当不断求博。其实朱子教人读书，早已说到这一层。《朱子语类》卷十一云：

为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。孟子曰：博学而详说之，将以反说约也。……近日学者多喜从约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约？[③]

此节所论博约次序虽与升庵不同，用意则至近。同卷又一条云：

---

① 参看《笔乘》卷四"尊德性而道问学"条，页25—26及《笔乘续集》，卷一，页8—9。

② 《升庵全集》卷十五，册四，页469。

③ 《朱子语类》卷十一，页358。

学者观书，先须读得正文，记得注解，成诵精熟。注中训释文意、事物、名义，发明经指相穿纽处，一一认得，如自己做出来底一般，方能玩味反复，向上有透处。若不如此，只是虚设议论，如举业一般，非为己之学也。曾见有人说《诗》，问他《关雎》篇，于其训诂名物全未晓，便说"乐而不淫，哀而不伤"。某因说与他道：公而今说《诗》，只消这八字，更添"思无邪"三字，共成十一字，便是一部《毛诗》了。其他三百篇皆成渣滓矣！①

合而观之，朱子这里也正是从"道问学"方面说博与约的交互为用。所以他第一节所谓"先立大本"也是就"为学"方面立论的，不可与象山"先立其大"之说混为一谈。我们以升庵之论上合之朱子之教，便可见儒家智识主义的伏流，自宋迄明，始终未断。升庵虽于朱子时有不满之言，然其说读书之博与约则并不能异乎朱子的绪论。这里也可以看出，在儒学传统内，知识的检定自有其客观性，不因哲学立场而变。后来章实斋以清代博雅考订之学归之朱子一脉，其一部分意义亦在于是，未可全以宗派之实际传承说之。焦弱侯的出现尤其富有象征意义。他的王学立场已不复能阻止他对"博学多识"的追寻。这表示儒家智识主义的力量已足以撼动旧有的理学门户。程朱与陆王的争论在"尊德性"的层次上已走到了尽头，此后的异趋则将转移到"道问学"的层次上去。故弱侯之兼治理学与考证，就其自身说诚不免分为两橛，但就思想史的发展说，则适象征儒学从"尊德性"阶段到"道问学"阶段之过渡。弱侯在《邓潜谷先生经绎序》上说：

孔子之言曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。故

① 《朱子语类》卷十一，页364。

兴于诗、立于礼、成于乐。逮晚而学易，韦编三绝。曰：若是我于易则彬彬矣！盖经之于学，譬之法家之条例，医家之难经，字字皆法，言言皆理，有欲益损之而不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学。他可知已！汉世经术盛行，而无当于身心。守陋保残，道以浸晦。近世谈玄课虚，争自为言。而徐考其行，我之所崇重，经所绌也；我之所简斥，经所兴也。向道之谓何，而卒与遗经相刺谬。此如法不禀宪令，术不本轩岐，而欲以臆决为工。岂不悖哉！[①]

此序亦学风将变未变之际一极有意思之资料，其中有可注意者数点：一、论学扣紧经典不放，并说自孔子已然，显与糟粕六经之说相反，而意在开辟经学的新途。二、对当时"谈玄课虚"者之"以臆决为工"的风气深致不满，至谓经典如法家条例与医家难经，其中"字字皆法，言言皆理"，则颇近乎罗整庵论心性必须"取证于经书"的主张。从此处再略一引申便是顾亭林"经学即理学"的理论。三、论经术仍鄙薄汉儒，谓其"无当于身心"，则犹是宋明理学家宿见，可见弱侯尚未完全放弃他的理学门面。就这一点言，他不但不像清儒那样推崇汉代的经注，而且较之其他明代理学圈外的学者（如王鏊、郑晓、归有光、杨慎诸人）对汉儒的态度，也尚有距离。惟序文重点终在提倡治经，趋新的意味远过于守旧，则显然可见。故此序不徒反映出弱侯自身学术的歧点，而且极能说明何以儒家"尊德性"层次上的争论发展到最高峰会逼到经典研究的路上去。清初万斯同（季野，1638-1702）曾述及他从理学争辩转到经典研究的过程，颇可与此序相参证。他说：

某少受学于黄梨洲先生，讲宋明儒者绪言。后闻一潘

① 《澹园续集》，卷一，页11—12。

先生(按:即潘平格,字用微)论学,谓陆释、朱老,憬然于心。

既而同学竞起攻之,某遂置学不讲,曰:予惟穷经而已。[1]

这不是逃避问题,而实是探本溯源的态度。《韩非子·显学篇》有云:"孔子、墨子俱道尧、舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜。尧舜不复生,将谁使定儒、墨之诚乎?"朱、陆则俱道孔、孟,而取舍亦异。所不同者,尧、舜无文字遗存,故其"诚"永不能定,而孔孟则有经典传世,故后儒终相信其间是非可藉观念之还原而明。此后清儒便是自觉地朝着这个目标努力,而上引弱侯的序文则已透露出此一儒学发展的新方向。所以,从思想史的观点看,我们不能把明、清之际考证学的兴起解释为一种孤立的方法论的运动,它实与儒学之由"尊德性"转入"道问学",有着内在的相应性。

附　记

本篇原为追溯清学的宋明远源而作,其主旨仅在抉出宋、明儒学发展中与清学密切相应的背景部分。故既非泛论宋明理学,亦非辨朱陆异同,读者幸勿误会。

---

[1] 据李塨所记,见戴望,《颜氏学记》卷七,中华书局本,1958年,页189。

六、清代思想史的一个新解释

缘 起

这篇文字是根据我1975年2月18日下午在台湾大学历史研究所的讲演记录修改而成的。我当时并没有预备正式的讲稿,只是把近几年来的研究所得作了一次扼要的口头报告。

5月间我在香港收到了录音的文字记录,恰值事忙,一时无暇整理。后来在修改过程中又发现我的讲词涉及人名、书名、专名较多,记录颇有错误,要想修改得文从字顺颇为不易。所以修改工作只进行三分之一,我就放弃了。后面的三分之二,我是根据讲词的线索另行撰写的,改撰的工作在离港前终于来不及完成,最近生活稍稍安定之后才重新鼓起勇气来接着写了下去。所以这篇文字越到后面便越不像是口语了。但这篇东西虽不是当时讲词的忠实记录,而讲演中的要点则都完全包括了进去。在举证说明的方面,本文则比原讲词加详了一些。全文写成后,又分段加上小标题,但是划分并不严格,取便读者而已。

1970年9月我曾发表了《从宋明儒学的发展论清代思

想史》上篇。(《中国学人》第二期)该文只写到明末为止,清代部分则完全没有讨论到。该文发表以来,不断有朋友促我续写下篇。五年以来,我因研究工作尚在进行,自己的见解也时时在发展变化之中,所以始终不肯动手。而且如果让我今天来重写"上篇"的话,我在个别问题上的论点也将有所不同。现在这篇讲稿则大体上可以代表我对于清代思想史的最新看法,所以本文事实上便是《从宋明儒学的发展论清代思想史》的"下篇"。其中论及宋、明的部分则与"上篇"详略互见,有些地方则对"上篇"有所补正。

余英时

1975年10月5日于美国麻州之碧山

(一)为什么要重新解释清代思想史?

我这几年的研究工作主要是"清代思想史",研究清代思想史当然会牵涉到许多问题,其中最重要的一个,就是怎样把清代思想史重新加以解释。首先,我想先谈谈为什么需要对清代思想史重新解释。

这五六十年以来,也就是说自"五四"以来,甚至还要再往上推到辛亥革命以前,自章太炎先生开始,对于清代的思想或学术史,有一种共同的看法。这种看法和我们当时的"反满"意识有关。大家似乎都认定:清代的学术之所以变成考证、变成经学,主要是因为读书人受到满洲人的压迫,不敢触及思想问题,因此转到考证方面。因为考证一名一物不会触犯思想上的禁忌,引起文字狱。用章太炎的话说:"家有智慧,大凑于说经,亦以纾死。"这可以说是近人解释清代思想史的一个重要观点、一个中

心理论。这个理论自然并不是全无根据，但是在应用这一理论的时候，它是不是被过分地夸张了呢？是不是整个清代二百多年的思想发展，只用这样的一种外缘的因素就可以解释得清楚呢？这是我自己经常反省、考虑的问题。另外我们还可以举出几个其他的理论，一是反理学，这又和反满是密切相关的一种解释。我们研究清代学术史，有一个共同的清晰印象，就是宋明理学到了清代好像一下子便中断了，为什么呢？清初不少大儒一方面反满，一方面也反玄谈。这两者之间显然有某种关联。因此有些学者像梁启超先生便认为清初一般读书人痛定思痛，深恨清谈心性误国，因此都反理学，终于走上了经史实学的路子。跟反理学之说有关的一种解释是说清代学术的发展，基本上是一个方法论的运动，由于反玄谈、反理学，大家便从主观冥想转到客观研究的新方法上来了。这些说法，在我看来，并不是不对，而是不足以称为严格意义上的历史解释。因为它们只是一种描写，对历史现象的描写。至于这种现象何以发生，在这些理论中则没有解答，或解答得不够彻底。我们还要问为什么反理学？反玄谈？不喜欢讲心性？新方法又是怎样出现的？难道这些问题都是“反满”两字可以解答得了的吗？

让我再讲一个马克思主义的解释。大陆上有些学者如侯外庐提出一个说法，以为继宋明理学之后，清代在思想史上的意义是一种启蒙运动。这是搬的西洋名词 Enlightenment。这种“启蒙运动”照他们的阶级分析说，则是代表一种市民阶级的思想。这种说法当然是用马克思的史观来解释清代思想的经济背景，我也不愿意说它完全没有根据。比如说黄宗羲在《明夷待访录·财计篇》中曾反驳世儒“工商为末”之论，并明确提出“工商皆本”的命题。这与传统儒家以农为本的思想大不相同。但如果我们

因此就说顾炎武、黄宗羲这几位大师的立说，全是为了代市民阶级争利益而来，恐怕还是难以成立的。我们不妨把这种说法摆在一边，聊备一格。

总结我刚才所说的几个理论，不出两大类：一是反满说，这是政治观点的解释；二是市民阶级说，这是从经济观点来解释的。无论是政治的解释或是经济的解释，或是从政治解释派生下来的反理学的说法，都是从外缘来解释学术思想的演变，不是从思想史的内在发展着眼，忽略了思想史本身的生命。我们大家都知道，现在西方研究 intellectual history 或 history of ideas，有很多种看法。其中有一个最重要的观念，就是把思想史本身看做有生命的、有传统的。这个生命、这个传统的成长并不是完全仰赖于外在刺激的，因此单纯地用外缘来解释思想史是不完备的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景，在不同的思想史传统中可以产生不同的后果，得到不同的反应。所以在外缘之外，我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路(inner logic)，也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决；这些问题，有的暂时解决了；有的没有解决；有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流传不已。这中间是有线索条理可寻的。怀特海(A. N. Whitehead)曾说，一部西方哲学史可以看作是柏拉图思想的注脚，其真实涵义便在于此。你要专从思想史的内在发展着眼，撇开政治、经济及外面因素不问，也可以讲出一套思想史。从宋明理学到清代经学这一阶段的儒学发展史也正可以这样来处理。

我为什么要这样说呢？因为在我们一般的印象中，六百年的宋明理学到清代突然中断了，是真的中断了吗？还是我们没

有看见？或者是我们故意视而不见？我想这个问题值得我们好好地想一想。以清初的三大儒来说，王夫之也罢、顾炎武也罢、黄宗羲也罢，他们的思想其实还是跟理学分不开的；他们有浓厚的理学兴趣，至少脑子里有理学的问题，因此跟后来的考证家还是相去很远的。尽管这三位在考证方面都有贡献，我们恐怕还是不能把他们当作纯粹的考证学家。我们不免要问，那么理学到底是从什么时候才失踪的呢？胡适之先生写《戴东原的哲学》，他感慨地说六百年的哲学遗风到了清代忽然消歇了。为什么消歇了呢？胡先生并没有作进一步的说明。冯友兰先生的《中国哲学史》有一章就叫做《清代道学的继续》，他说道学在清代还继续存在，但是相对于汉学而言，它已不是学术思想的主流了，只是一个旁支而已。清朝人谈到哲学问题，还是沿用旧的名词；如性、命、理、气，但是从哲学观点看，清人并没有突破性的成就，所以也不占重要地位。这也是说，清代的宋学和汉学之间并没有必然的内在关系。而且从历史观点看，汉学是对宋明理学的一种反动。可是我们往深一层想，如果说整个清代三百年的思想都从反抗理学而来，恐怕也不容易讲得通。我们很难想像，只是反，便可以反出整个清代一套的学术思想来。贯穿于理学与清学之间有一个内在的生命。我们现在便要找出宋明理学和清代的学术的共同生命何在。

我认为这两者之间是有线索可找的。我是经过多方面的考虑，才得到一个初步的看法。这个看法，并不和上面提到的几个说法相冲突，因为那些说法都是从外面讲的，都只注意思想史的外缘。而专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。以政治外缘为例，反满并不足以解释经学考证的兴起和理学的衰落。我们研究《四库全书》的纂修经过，的确看到清廷

禁毁不少的书，也改易了不少的书中文字。不过再细究下去，便可见禁毁改易多限于史学方面，经学方面似乎没有大影响。“集”部也是牵涉到夷狄等字眼才触犯忌讳。关于经学方面，我们知道清朝的几个皇帝是提倡经学的，也提倡理学。特别是程朱之学。当然也是别有用心、有政治作用。不过真正讲理学也不会犯很大的忌。清初还有很多所谓理学的名臣。所以说把理学的衰落和汉学的发展完全归之于清代政治压迫的影响，是不周全的。再从社会经济发展来讲，“市民说”也是大有问题的，首先我们要找出一个所谓市民阶级的存在。这还是一个大有争论的问题。大陆上曾掀起过一场所谓“资本主义萌芽问题”的讨论，可是并没有得到一定的结论。

(二)宋代儒学及其内在问题

我现在想从思想史发展的内在理路方面提出一种看法，这个看法不仅涉及整个清代的学术，同时也牵涉到宋明理学的主要传统。我们如何解释宋明理学传统的内涵，这又是一个重要问题。当然，宋明理学，从朱熹到王阳明，用现代观点看，显然是属于形而上学的范畴。它讲的是心、性，是性命之学，是道、是理、是抽象的，而清朝人则说它是虚的、玄的。可是虚的、玄的是一个相对的说法。究竟什么是虚的、玄的，什么是实的，是要看你自己的价值取向。譬如说，一个宗教感很强的人便会觉得清代那些实实在在的考证，反而是虚的，和自己的精神生命没有关系。他反而觉得儒家的宗教思想的一方面，或者基督教宗教思想的一方面，是最真实的。所以虚和实，我们必须以相对的名词来看待，并不是说清人对古书一本本的考证研究便一定是实的。

事实上，清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系。虽然号称朴学，当时已有人说是“华而非朴”。也就是说它是虚而不实的。

我想我们要讲宋明理学跟清代学术的关系，应该对宋明理学的内涵重新作一检讨。照传统的看法，宋明理学从朱熹到王阳明当然是一条主流，是以道德修养为主的。或者用儒家的旧名词说，就是“尊德性”之学。和尊德性相对的，还有“道问学”的一方面，道问学相当于我们现在所说的求实在的学问知识。所谓尊德性之学就是肯定人的德性是本来已有的，但不免为物欲所蔽，因此你要时时在这方面用工夫，保持德性于不坠。但是尊德性也要有道问学来扶翼，否则不免流于空疏。这本来是儒家的两个轮子，从《大学》、《中庸》以来，就有这两个轮子，不能分的。儒家传统中还有其他的名词和这两个轮子相应的。比如说“博学”和“一贯”，或者“博”与“约”，或者“闻见之知”和“德性之知”，或者“居敬”与“穷理”，这些都是成套的，你不能把它割裂开来看。

所有宋、明的儒家都是尊德性的，把德性之知放在第一位，这当然不成问题。但另外一方面讲，尊德性之下，还有问题在，即要不要知识呢？要不要道问学呢？比如宋朝人说他们把握到了孔孟之道。但你怎么知道所把握到的真是孔孟之道呢？要不要看孔、孟六经之书呢？经学上的问题，要不要处理呢？因此虽同是尊德性，儒家自身便不免要分为两个不同的流派了。陆象山和朱子的分别，从一种意义上来说正是在这里。照陆象山说，他是读了《孟子》以后，心中便直接得到了儒家的义理。事实上，很可能他是心中先有了义理，然后才在《孟子》中得到印证罢了。象山虽然并不主张完全废书不观，但他毕竟认为读书对于成德

的功夫而言只是外在的，不是直接相干的。而朱熹则可以说是走的另外一条路子。朱子当然也是尊德性的，但是他特别强调在尊德性的下边大有事在，不是只肯定了尊德性就一切都够了。比如朱熹讲《诗经》，他就不赞成只用"思无邪"三个字来概括三百篇的全部意义，这三个字不能概括《诗经》的丰富内容。我们真要懂得《诗经》，总得要将一部《诗经》从头到尾好好地读一遍。所以朱子的《诗集传》对《诗经》提出了特别的看法，新颖的见解。这就充分表现出朱子喜欢研究学问，注重知识的一方面。所以至少在朱子一系的新儒学中，知识是一个占有中心位置的问题。事实上这是世界思想史上一个具有普遍性的问题，我们可以说几乎每一个重要的宗教传统或道德传统中都存在着知识的问题。我们怎样处理它，对待它？这是颇费斟酌的事，以西方文化为例，知识与宗教之间的关系，便屡经变迁，而尤以近代科学知识兴起以后，双方的交涉，更为复杂。John H. Randall 有一本讲演集，叫做 *The Role of Knowledge in Western Religion* 便是特别讨论这个问题的。

世界上似乎有两类人，他们性格不同（姑不论这种性格是天生的，还是后来发展出来的）：一类人有很强的信仰，而不大需要知识来支持信仰，对于这类人而言，知识有时反而是一个障碍。学问愈深，知识愈多，便愈会被名词、概念所纠缠而见不到真实的道体。所以陆象山才说朱子"学不见道、枉废精神"。另外一类人，并不是没有信仰，不过他们总想把信仰建筑在坚实的知识的基础的上面，总要搞清楚信仰的根据何在。总之，我们对自己所持的信仰是否即是放诸四海而皆准，这在某些人可以是问题，而在另一些人不是问题。如果根据这个粗疏的分类，我们可以说陆象山是那种性格上有极强的信仰的人，王阳明也可以说是

如此；朱熹这一派人强调穷理致知，便是觉得理未易察，他们虽然一方面说"理一"，而另一方面则又说"分殊"，所以要一个个物去格，不格物怎么知道呢？这里面显然牵涉到怎样求取知识的问题。在尊德性之下，是否就可以撇开知识不管，还是在尊德性之后，仍然要对知识有所交代，这在宋明理学传统中是中心问题之一。

谈到宋明理学，有一点应该先说明，即至少在北宋时代，所谓理学，尚非儒家的主流。讲求心性的理学，要到南宋以后，才开始当令，在北宋时还看不出这种局面的。北宋时儒学再生了，规模十分宏阔，周、张、二程的义理尚不过是儒学的一支而已。根据胡瑗的弟子刘彝的说法，圣人之道包括了三个方面：一是讲"体"，一像君臣、父子、仁义、礼乐，历世不可变的体；一是讲"用"，怎样拿儒家学问来建立政治社会秩序，即所谓经世济民；最后还有"文"，即指经、史、子、传，各种文献。任何宗教传统或道德传统或文化传统，一定有它一套基本文献；文献怎么处理，如何解释，这是一个大问题。所以至少在北宋时，除了少数人讲心、讲性以外，还有更多的新儒家讲其他的问题，如经史问题、政治改革问题等等。下逮南宋儒学始偏重于体的方面，而且是偏于体的哲学方面，或者说要建立道德的形而上学的基础。体是永久性的、绝对的，不是暂时的、相对的。要确定这种永久性、绝对性，便不得不从形而上方面着眼。总之，南宋以后，儒家注重体的问题过于用了。何以是如此呢？因为在北宋时儒家觉得在政治上还有很多机会可以发挥经世的效用，范仲淹的改革，王安石的改革，都是发挥儒家致用的精神。到王安石变法失败以后，事功的意味转淡，大规模的经世致用是谈不上了。在理论上，朱子强调"体生用"，吕祖谦也教人不要过分看重用。陈亮、叶适等

人比较倾向事功，但在儒学中已不是主流了。

现在要谈到文的一方面。北宋可以说在疑经和考古方面都有重要的开始。欧阳修、司马光这些人整理儒家传统中的文献，而成就了他们的经史之学。特别是欧阳修，开始了经学的辨伪门径。他的《易童子问》辨《系辞》非圣人之言，又疑《周礼》为最晚出之书，这些都是净化儒家原始经典的重要努力。下至南宋，朱子也还是继承了这种传统。所以他说："如果照着我的意思说下去，只怕倒了六经。"这就是说，儒家经典里面有很多问题。朱熹是一个很重知识传统的人，因此他对整理经典知识有极高的兴趣，在南宋可称独步。朱子特别重智，他提出了"乾道主知"的说法。什么是"乾"，"乾"是动的，是 active reason。这可以看出他对知识本身的特别强调。这一点很重要，可是我在此只能略为一提，不能发挥得太多。总之，在朱熹的学术系统里面，虽然第一是尊德性，但是在尊德性之下，他还特别注重知识的基础。正因有此重视，他才大规模地做经典考证的工作（包括史学、经学、文学各方面），我们读一读钱穆先生的《朱子新学案》，便可以看出朱子兴趣之广、方面之多，也可以看出他是怎样一个重知识的人。他在儒家这一个道德的大传统里面，却处处不忘记要把道德建立在知识的基础上面。可惜朱子这个传统，后来没有能够好好地继承下去。为什么没有继承呢？第一个牵涉到利禄问题。朱子之学变成了正学，《四书集注》变成科举考试的标准教本，在这种情形下，大家念朱子的书，感受是不会一样的。许多读朱子书的人并不关心什么道德的知识基础，他们只关心考试，得功名，做官。这样一来，把朱子弄坏了。朱学的传统跟俗学连在一起，不是真的学问了。第二层原因则是由于自南宋到明代，儒学正处在"尊德性"的历史阶段。"尊德性"的路没有走到尽

头，“道问学”中的许多问题是逼不出来的。而朱子所重视的知识基础的问题因此也就不大受到注意了。

（三）从“德性之知”到“闻见之知”

明代理学最盛，而王学的出现更是儒家“尊德性”的最高阶段。但也正是在这一阶段，“道问学”的问题不可避免地凸显出来了。王阳明的思想发展便是一个很好的例子。他的良知之说，可以说主要是和朱子奋斗的结果。尽管我们在思想史上常说陆、王，其实阳明跟陆的关系并不很深，反而是和朱的关系深些。他自早年起就被格物之教所困扰，他格竹子的故事，也是依照朱子之教，希望最后能一旦豁然贯通。格了三天无结果，觉得此路不通，圣人无分。当然他那时只是一个十几岁的小孩子，格竹子的经过连王阳明思想起点都谈不上。那不过是一个年轻人的好奇罢了。可是后来他在龙场顿悟，还是起于对格物发生了新解，他忽然觉得要把格物的物字认作心中之物，一切困难都没有了。如果要格外物，一件件地去格，最后得到统贯万事万物的理，那是做不到的。所以王阳明一生基本上都是在和朱子奋斗之中，他心中最大的问题之一还是如何对待知识，如何处理知识。在王阳明的《传习录》中，我们清楚地看到他和他的学生欧阳崇一讨论到闻见之知和良知的关系。这是宋明理学中的一个大问题。我们要不要用耳朵听，用眼睛看呢？还是闭目静坐、正心诚意便可以悟道了呢？虽然从《传习录》上看，好像欧阳崇一听了王阳明的话，承认“闻见之知”只是“良知”的发用而无助于我们“良知”的当下呈现。可是如果我们读一读欧阳崇一的文集，特别是他和罗整庵的往复讨论，就可以看出来，这里面还有

问题，不像《传习录》里说得那样简单。

总而言之，我觉得宋明理学传统里面关于如何对待儒家文献的问题，即"文"的问题始终是一个中心问题。这一点，到明代特别显著，因为明代的思想界，从陈白沙到王阳明，都走的是一条路子，都是想直接地把握住人生的道德信仰，并在这种信仰里面安身立命。他们因此把知识问题看成外在的，不相干的，或外缘的，看成跟道德本体是没有直接关系的。正因为如此，他们反而不能对知识问题完全避而不谈。从某种意义上说，王阳明的"良知"说便是想要解决这个问题的。王氏的"致良知"之教，虽然后来流入反知识的路向，但阳明本人则并不取反知的立场。他正视知识问题，并且要把知识融入他的信仰之中。所以他和柏格森一样，是"超知识的"(Supraintellectual)而非"反知识的"。王阳明自己说过，他的"良知"两字是经过百死千难得来的，不得已而与人一口道尽。阳明经过艰苦深刻的奋斗，最后发明了良知学说，解决了知识问题对他的困扰。但是后来的人没有经过"百死千难"，就拿到了良知，那就是现成良知，或"伪良知"。抓住这个把柄，(当时明朝人如陈白沙喜欢用"把柄入手"这个说法。)他们认为是找到了信仰的基础，因此不免形成一种轻视"闻见之知"的态度。而且有了这种"把柄"，他们更自以为在精神上有了保障，再也不怕任何外魔的入侵。

我们知道，从朱子、陆象山到王阳明，儒学主要是在和禅宗搏斗的，道家还在其次。儒家的心性之学虽然说早在孔、孟思想中已有了根苗，事实上宋明理学是深入了佛教（特别是禅宗）和道家之室而操其戈。可是到了明代，禅宗已衰歇了，理学讲了五六百年讲到了家，却已失去了敌人。不但如此，由于王阳明和他的一部分弟子对于自己"入室操戈"的本领大有自

信，他们内心似已不再以为释、道是敌人，因而也就不免看轻了儒、释、道的疆界。阳明说：释氏说一个“虚”字，圣人又岂能在“虚”字上添得一个“实”字？老氏说一个“无”字，圣人又岂能在“无”字上添得一个“有”字？这种议论后来便开启了王学弟子谈“三教合一”的风气。但是对于不愿突破儒学樊篱的理学家而言，这种过分的“太丘道广”的作风是不能接受的。那么，怎样才能重新确定儒学的领域呢？这就逼使一些理学家非回到儒家的原始经典中去寻求根据不可，儒家的“文”的传统在这里便特别显出了它的重要性。

再就儒家内部来说，朱、陆的义理之争，在明代仍然继续在发展，罗整庵和王阳明在思想上的对峙便是最好的说明。这种思想理论上的冲突最后也不免要牵涉到经典文献上面去。例如程、朱说：性即理，象山说：心即理。这一争论在理论的层次上久不能决，到明代依然如此。例如罗整庵是程、朱一派的思想家，服膺“性即理”的说法，然而他觉得只从理论上争辩这个问题已得不到什么结论，因此他在《困知记》中征引了《易经》和《孟子》等经典，然后下断语说：论学一定要“取证于经书”。这是一个非常值得注意的转变。本来，无论是主张“心即理”的陆、王或“性即理”的程、朱，他们都不承认是自己的主观看法；他们都强调这是孔子的意思、孟子的意思，所以追问到最后，一定要回到儒家经典中去找立论的根据，义理的是非于是乎便只好取决于经书了。理学发展到了这一步就无可避免地要逼出考证之学来。不但罗整庵在讲“性即理”时已诉诸训诂的方法，其他学人更求救于汉唐注疏。例如黄佐就很看重“十三经注疏”，他认为郑玄对于《中庸》“道不可须臾离也”那句话的解释最简单但也最正确。“道”便是“道路”之意。黄佐更进一步说，如果我们仍以为郑康

成不是真儒，仍以为求孔、孟之“道”只有靠“明心见性”的路子，那么我们便真是甘心与禅为伍了。又如稍后东林的顾宪成更明白地提出了为学必须“质诸先觉，考诸古训”的口号。这岂不就是后来清儒所谓“训诂明而后义理明”、“汉儒去古未远”这一类的说法的先声吗？

由此已可见晚明的考证学是相应于儒学发展的内在要求而起的，问题尚不止此，晚明时代不但儒学有这种转变，佛教也发生了同样的变化。陈援庵先生研究这一时期云南和贵州的佛教发展，曾指出一个极有趣而又重要的现象。他说：“明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言面壁，不立语文，不足以相慑也，故儒释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。”援庵先生的观察真是深刻，可惜治明清学术思想史的人一直都没有留心他这一精辟的论断。我最初讨论儒家智识主义的兴起时，也没有发现他的说法。后来写《方以智晚节考》，涉及晚明佛教的情况，细读《明季滇黔佛教考》，才注意到这一段话，我当时真有说不出的佩服和兴奋。这一段话使我对自己的看法更有信心。因为援庵先生并不是专治思想史的人，而他从不同的角度竟然得到了和我极为相近的结论，足见历史知识的确有它的客观基础。更值得注意的是，援庵先生所说的佛教主要是指禅宗而言，禅宗本来是“直指本心、不立文字”的，但现在也转入智识主义的路向上来了。又根据援庵先生的考证，明末许多禅宗丛林中都有了藏经楼，大量地收集佛教经典，可见佛教和儒家一样，内部也有了经学研究的要求。罗整庵“取证于经书”的观点不但适用于儒学，并且对禅宗也同样的有效。

我刚才曾提到“德性之知”和“闻见之知”的问题，这一点在王阳明之后也有重要的发展。阳明死在 1528 年，10 年之后

(1538年)王廷相写《雅述》便特别指出见闻的重要,强烈地反对所谓"德性之知"。他说:人的知识是由内外两方面造成的。内在的是"神",即是认知的能力;外在的是见闻,即是感官材料。如果不见不闻,纵使是圣人也无法知道物理。把一个小孩子幽闭在黑房子里几十年,等他长大出来,一定是一个一无所知的人,更不用说懂得比较深奥抽象的道理了。所以王廷相认为人虽有内在的认知能力,但是必须通过见闻思虑,逐渐积累起知识,然后"以类贯通"。他最不赞成当时有些理学家的见地,以为见闻之知是小知,德性之知是大知。这个分别他认为只是禅学惑人。专讲求德性之知的人,在他看来,是和在黑房子里幽闭的婴儿差不多的。

再举一个明显的例子。明末的刘宗周是宋明理学的最后大师;在哲学立场上,他接近陆、王一派。但是在知识问题上他也十分反对"德性"、"闻见"的二分法。他在《论语学案》里注释"多闻择善、多见而识"一章,便肯定地说人的聪明智慧虽是性分中所固有,可是这种聪明智慧也要靠闻见来启发。所谓德性之知也不能不由闻见而来。王学末流好讲现成良知,认为应该排斥闻见以成就德性。刘宗周便老实不客气地指出这是"隳性于空",是"禅学之谈柄"。

王廷相、刘宗周的观点可以代表十六七世纪时儒家知识论发展的新方向。这个发展是和儒家"文"的传统的重新受到重视分不开的。换句话说,这一发展是为儒家的经典研究或文献考订提供了一个最重要的理论基础,清代考证学在思想史上的根源正可以从这里看出来。说到这里,我们已可以清楚地了解为什么清代汉学考证的兴起不能完全归咎于满清入主这一简单的外在因素了。如果没有儒家思想一番内在的变化,我很怀疑

汉学考证能够在清代二三百年间成为那样一种波澜壮阔而又持久的学术运动。正因如此，王、刘的观点在乾隆时代才有回响。戴东原虽然未必读过王廷相的著作，但是戴的知识论却正走的是王廷相的路数，而且比王廷相走得更远、更彻底。而刘宗周的《论语学案》那一条注释也特别受到《四库全书》提要编者的重视。这些思想史上的重要事实，虽然相隔一两百年，但决不是孤立的、偶然的。它们是儒家智识主义的兴起的清楚指标。

（四）"经世致用"与颜李学派

讲思想史最忌过分简化，我虽然认定从明末到清代儒家是朝着智识主义的方向发展，但是我并不以为这个发展是当时思想史上惟一的动力。事实上，在17世纪（即明、清之际），儒学在体、用、文三个方面都发生了新的变化。就"体"而言，儒学的重心从内圣的个人道德本体转到了外王的政治社会体制。黄梨洲的《明夷待访录》便有意要为传统的政治社会秩序指出一条彻底改造的道路；王船山的《噩梦》、《黄书》，取径也大体相同。顾亭林在《日知录》和文集中则留心于历代风俗以及封建制和郡县制的利害得失。依照传统的看法，清初这三位大儒的学问都是所谓"有体有用"的。但这里所谓"体"已不是指内圣方面的道德本体，而是指外王方面的政治社会体制而言了。外王的"体"，更离不开"用"；政治社会的改造如果完全无从实践，那就要比空谈心性还要缺乏意义。所以顾亭林给黄梨洲的信，一方面欣喜彼此的见解相近，另一方面则盼望将来有王者起，把他们的理想付诸实现。

谈到外王方面的"用"的问题,这尤其是儒学的一大症结。儒家的"用"集中地表现在"经世致用"的观念上。但是"经世致用"却由不得儒者自己作主,必须要靠外缘。所谓外缘便是顾亭林说的"王者",因此无论是顾亭林或黄宗羲都要有所"待"。从历史上看,儒家所期待的"王者"似乎从来没有出现过,宋神宗也许算是一个例外。可是即使是号称"得君行道"的王安石仍只落得个仓皇而去的下场,终不能不发出"经世才难就"的浩叹。(今天有人曲说王安石是法家,真不值一驳。姑且不论当时的人曾一度把安石比做孟子,也不论他的变法根据主要是在儒家的经典,仅仅从他的诗篇中我们便清楚地看到他对孔、孟——特别是孟子——是何等的仰慕向往。他的《中牟》诗有"驱马临风想圣丘"之句,这当然是暗用《论语》上"吾岂匏瓜也哉?焉能系而不食"那段话。可见王安石的用世精神正是来自孔子,安石对孟子更是心向往之。他在答欧阳修的诗中就说"他日若能窥孟子"的话。他又有《孟子》一诗,说:"沉魄浮魂不可招,遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔,故有斯人慰寂寥。"这首诗最足以说明孟子是安石的理想主义的精神泉源。至于安石欣赏商鞅的地方,不过取其"能令政必行"一点而已。古人说"诗言志",一个人的真感情在诗歌中最不容易隐藏,我们判断王安石是儒是法,必须根据第一手资料,不可用当时或后世的政敌和论敌的攻讦文字为证据。)

北宋王安石变法的失败是近世儒家外王一面的体用之学的一大挫折。南宋以下,儒学的重点转到了内圣一面,一般地说,"经世致用"的观念慢慢地淡薄了,讲学论道代替了从政问俗。少数儒者虽留心于社会事业如朱子倡导社仓、乡约之类,但已远不能和王安石变法的规模相比了。所以"经世致用"这一方面可

以说完全要靠外缘来决定。不过从主观方面看，儒家的外王理想最后必须要落到“用”上才有意义，因此，几乎所有的儒者都有用世的愿望。这种愿望在缺乏外在条件的情况下当然只有隐藏不露，这是孔子所说的“用之则行，舍之则藏”。但是一旦外在情况有变化，特别是在政治社会有深刻的危机的时代，“经世致用”的观念，就会活跃起来，正像是“喑者不忘言，痿者不忘起”一样。明末的东林运动，晚清的经世学派都是明显的例子。马克思曾说：从来的哲学都是要解释世界，而哲学的真正任务是要改造世界。这句话对于西方哲学史而言也许有相当的真实性，但对于中国思想史来说则是适得其反。至少从儒学史的发展看，改造世界或安排世界的秩序才是中国思想的主流，至于怎样去解释世界反而不是儒学的精彩所在。

清初处在天翻地覆之余，儒家经世致用的观念又显得非常活跃，前面提到的顾、黄、王三大儒都抱有用世之心。但是清初把经世致用的思想发挥到极端，并且自成一个系统的却要数颜元和李塨，一般称作颜李学派。如果我们讲清代思想史是以儒家智识主义为其最中心的内容，那么我们把颜李学派安排在怎样一个位置上呢？我们又怎样去解释颜李学派的兴起及其终归于消沉呢？这些紧要的问题当然都不宜轻率作答。现在我姑且提出一点初步的意见，以供大家参考。

颜李的基本立足点是在“用”，讲“实用”一旦讲到极端便不免要流于轻视知识，尤其是理论知识。在理学的传统中，这就牵涉到所谓“知”和“行”的问题。特别强调“用”的人一般是重“行”过于重知，而且往往认为理论知识、书本知识是无用的。王阳明便已明显地有这种倾向；阳明虽不是反智识主义者，但是从他的理论中却可转出反知的方向。另一方面，儒家智识主义者则坚

持知先于行，先要明体然后才能达用。朱子便是一个典型的例证。颜习斋是一个最极端的致用论者，而同时他又是一个最彻底的儒家反智识主义者，他反对朱子的读书之教，态度最为激越而坚决，上自汉唐笺注训诂，下至宋明性理讨论，他都以"无用"两个字来加以否定。读书不但无用，而且还有害，所以他把读书比作吞砒霜，并忏悔式地说，他自己年轻的时候也是吞砒霜的人。把知识看作对人有害的东西，以前儒家的反知论者也表示过这个意思。陆象山在给朋友的信中就说过知识有时反而害事的话；黄东发在《黄氏日抄》中也指出象山一派曾把知识比作毒药。明代的陈白沙则嫌书籍太多，希望再来一次秦火，把世界上不相干的著作烧掉。但是无论是象山或白沙都没有达到颜习斋那样激烈的程度。习斋可以说是把儒家反智识主义的一派思想发展到了最高峰。习斋特别欣赏象山"六经皆我注脚"那句名言，决不是偶然的。

从"实用"、"实行"的观点走上反智识主义的路向并不限于儒家。西方基督教中也有这个传统。Richard Hofstadter 研究美国生活中的反智识主义便特立专章讨论它在宗教上的根源。政治、社会方面的反智识主义又常常和哲学上对理性(reason)或智性(intellect)的怀疑合流。美国实用主义大师威廉·詹姆士(William James)就是从"用"的观点出发而倾向反智识主义，和颜习斋很相近。如果更推广一点看，Gilbert Ryle 分别"Knowing How"和"Knowing That"也和儒家讲知行先后的问题有密切相应的地方。"Knowing How"相当于"行"，"Knowing That "相当于"知"。而照 Ryle 的分析，在我们学习事物的过程中，总是实践先于理论，而不是先学会了理论然后才依之而行。("Efficient Practice Precedes the Theory of It")换句话说，我们是先从实际

工作中摸索出门径，然后才逐渐有系统地掌握到理论和方法。Ryle 这一"寓知于行"的说法，我们很容易从日常经验中得到印证。王阳明的"知行合一"说固是建立在这种经验的基础之上，颜习斋的致用论也正是以此为根据。所以习斋曾特举弹琴和医病为例证。学琴一定要手到才能心到，不是熟读琴谱就算会弹琴的；学医也得从诊脉、制药等等下手，决不是熟读医书便可以成良医的。习斋坚决地认定读书无用，空谈性理无用，著书也无用，从他的思想路数说，都是很顺理成章的。

我们现在可以稍稍谈一谈颜李学派为什么终归于消歇的问题了。这个问题有内外两个方面。从外在方面说，颜李的经世致用必须和政治外缘结合才真正能发挥作用；而事实上，我们知道，这个外缘条件对颜李来说是根本不存在的。李恕谷虽一生南北奔走，但是也始终没有找到有力的支持来帮助他实现社会改革的理想。我们今天稍稍知道一点颜李学术的精神还是靠他们留下来的一些纸墨文字，这真是对他们的反智识主义的一个绝大的讽刺！

在我看来，内在的因素更为重要。内在的因素是指颜李学派并不能跳出儒家的圈子，最后还是摆脱不掉儒家经典文献的纠缠，并且终于走向自己立场的反面，和智识主义汇了流。颜习斋论学，也和许多其他清代儒家一样，非常强调孔、孟和程、朱之间的不同；其中最大的不同，在他看来，乃在于孔、孟的学问是讲实用实行的、是动态的，而程、朱则只讲求静坐和读书，是静态的，因此完全是无用的。真正的圣学在尧、舜之世只有所谓六府（金、木、水、火、土、谷）、三事（正德、利用、厚生），在周公、孔子的时代只有所谓"三物"。"三物"是指六德（知、仁、圣、义、忠、和）、六行（孝、友、睦、姻、任、恤）和六艺（礼、乐、射、御、书、数）。由此

可见，习斋是要恢复古代的原始儒学，以代替宋以后的新儒学。所以他一方面讲实用、实行，是进步的、动态的，但另一方面却给人以抱残守阙、复古保守的印象。这一点在习斋早年的思想中便已有根源。我们知道，习斋在三十多岁以前是自号“思古斋”的，以后才改成“习斋”。讲实用、实行一定要因时变化，容不得泥古不化；因此习斋的经世致用和复古主义之间是有着不可调和的内在矛盾的。而他之所以要复古，则是由于他托庇在儒家的旗帜之下的缘故。

习斋自己足不出乡，根本不甚理会外面学术界的发展，所以他的内在矛盾一时尚不致暴露出来。到了他的大弟子李恕谷这一代，情形就不同了。恕谷四方交游，希望找到同志来实现习斋的经世致用的理想。在恕谷的朋友之中有许多讲经学考证的人，如毛西河、阎百诗、万季野、方望溪等等。这些经典考证恰恰和颜李学说的根据有密切的关系。例如“六府、三事”是出于《古文尚书》(《大禹谟》)的，“乡三物”是出于《周礼》的。而阎百诗则说《古文尚书》是伪书，方望溪又认为《周礼》是伪书。在这种疑古潮流之下，李恕谷自然不能不受到波动，所以他的文集中颇有一些讨论《古文尚书》和《周礼》真伪问题的文章和信札。恕谷又花了很大的功夫写成《大学辨业》一书，更显然是受了当时新兴的考证学风的影响。他所根据的版本便是从毛西河那里得来的所谓《大学古本》。恕谷当然不是考证家，也无意要在文墨世界中与人争胜。可是他所持的儒家经世致用的立场终使他不能不维护某一部分经典，或对某些原始的儒家文献加以新的解释。这样我们就看到，尽管颜李学派从激烈的反智识主义出发，但它仍不免一步一步地向智识主义转化，最后还是淹没在清代考证学的洪流里。

（五）清代儒学的新动向
——"道问学"的兴起

我在前面提到王阳明以后，明代的儒学已逐渐转向"道问学"的途径。在这一转变中，以前被轻视的"闻见之知"现在开始受到了重视。到了清代，这一趋势变得更为明显了。

清初三大儒顾亭林、黄梨洲、王船山都强调"道问学"的重要性。亭林的口号是"博学于文，行己有耻"。这可以看作是把知识和道德清楚地分别开来。他非常反对明人的空谈心性，认为他们是舍"多学而识"来求什么"一贯之方"。这一路的思想后来到了戴东原的手上又得到更进一步的发挥。

黄梨洲则继续刘宗周对"闻见之知"的重视，提倡用渊博的知识来支撑道德性的"理"。因此他说："读书不多，无以证斯理之变化。"梨洲在思想方面本属于王学的系统，现在他竟主张从"读书"来证定儒家的"理"，（也就是通过"道问学"而进至"尊德性"）这里最能看出思想史的动态。而且梨洲要人读书不限于经学，因为食古不化是无用的。要想有用必须同时读历史；越是时代接近的历史，用处也就越大。可见梨洲和颜李学派一样，也非常注重"用"的观念。所不同者，颜、李一方面排斥书本知识，以为无用，另一方面又不免信古，把他们关于政治社会的种种新观点挂搭在少数古经籍上，如《古文尚书》和《周礼》之类。梨洲则并不是极端主"用"论者，他没有颜李的内在矛盾。至于在心性修养一方面梨洲也对王学有重要的修正。王学末流好讲"现成良知"，不需要"工夫"便可直透"本体"。梨洲却直截了当地说："心无本体，功力所至，即其本体"，这虽是"尊德性"范围中的事，

但是在取径上也恰和他主张由“道问学”进至“尊德性”的先后层次相应。后来乾嘉时代的章学诚便以梨洲这些观点为起点，完成了王学的知识化。

王船山在三大儒中理学的兴趣最高，因此他曾正面地从哲学上讨论到“闻见之知”的问题。船山仍在宋明理学的传统之中，依然承认人的认知能力得之于天。但是他同时又强调多见多闻的重要性，离开了见闻，人将没有知识可言。所以他提倡程朱一派的“格物穷理”之学；而劝人不要学陆王一派的孤僻，只讲“存神”两字；人的心之所以有灵明，是要靠见闻知识来培养和启发的。更值得注意的是船山很佩服方以智、方中通父子的科学思想，认为“格物”应该是“即物以穷理”，而不应该是“立一理以穷物”。前一种方法是客观的，后一种方法则是主观的。

我在前面又提到，儒家由“尊德性”转入“道问学”的阶段，最重要的内在线索便是罗整庵所说的义理必须取证于经典。这个趋势在王阳明的时代已经看得见了，入清代以后更是显露无遗。每一个自觉得到了儒学真传的人，总不免要向古经典上去求根据。陆象山最富于独立的精神，然而他也仍然要说他的思想是受到了《孟子》的启示以后才自得于心的。王阳明在龙场顿悟之后便写了《五经臆说》，他显然是要把自己所悟得的道理和五经上的道理相印证。到了清初，顾亭林正式提出了“经学即理学”的说法，这条思想史上的线索就越发彰显了。当然，顾亭林并没有亲自写下“经学即理学”这五个字，这五个字是后来全谢山根据亭林给友人论学的一封信总结出来的，但大体上是符合亭林的本意。亭林因为不满意晚明心学流入纯任主观一路，所以才提倡经学研究。在他看来，儒家所讲的“道”或“理”当然要从六经孔、孟的典籍中去寻求，离开了经典根据而空谈“性命”、“天

道"则只有离题愈远。因此古代仅有"经学",没有所谓"理学"。亭林又曾提出"明道"和"救世"两大目标;"救世"是属于"用"的一方面,我们在上面已经提过了。"明道"则非研究经学不可,这就是亭林心目中的"理学"。所以他又坚决地宣称,凡是"不关于六经之旨、当世之务"的文字,他都一概不为。其实,亭林这番意思不但远在明代已呼之欲出,即在当时也颇有同调。黄梨洲一方面提倡"学者必先穷经",另一方面又说"读书不多无以证斯理之变化。"这也显然是要把经学和理学打成一片,方以智晚年在江西青原山讲学,出入三教,在儒学方面他明确地提出"藏理学于经学"的主张,更和亭林的说法如出一口。清初这几位大师,背景和学术渊源各不相同,居然不期而然地得到共同的结论,这就可以看出当时思想史上的一种新的动向了。不过由于亭林的口气最为坚决,又处身于儒学传统的枢纽的地位,因此影响也最大。后来的人都尊奉亭林为清学的开山宗师,当然是有理由的。

但是亭林之所以特别为群流所共仰还不仅是因为他有理论、有口号,更重要的是他有示范性的著作,足为后人所取法。《日知录》中关于经学的几卷以及音学五书都是这样的著作。我们知道,学术史上每当发生革命性的变化时,总会出现新的"典范",("Paradigm"这是采用库恩 Thomas S. Kuhn 在 *The Structure of Scientific Revolutions* 一书中的说法。)在任何一门学术中建立新"典范"的人都具有两个特征:一是在具体研究方面他的空前的成就对以后的学者起示范的作用;一是他在该学术的领域之内留下无数的工作让后人接着做下去,这样便逐渐形成了一个新的研究传统。顾亭林和后来清代考证学的关系便恰是如此。当然,亭林的考证并不是前无所承,但经学考证发展到他那样的规模和结构才发生革命性的转变,那也是无

可否认的。

(六)经学考证及其思想背景

“经学即理学”要成为一个有真实内容的学术思想的运动,当然不能停留在口号的阶段,而必须以具体的研究成绩来说服人。从清初到乾、嘉的经学考证走的便是这一条路。但是“经学即理学”却建立在一个过分乐观的假定之上:即以为六经、孔、孟中的道或理只有一种正确的解释,经过客观的考证之后便会层次分明地呈现出来。事实上,问题决不如此简单。清代经学考证直承宋、明理学的内部争辩而起,经学家本身不免各有他自己独特的理学立场。理学不同终于使经学也不能一致,这在早期尤为明显。一个人究竟选择某一部经典来作为考证的对象往往有意无意之间是受他的理学背景支配的。这样的史证可以说不胜枚举,姑择几个最著名的例子说一说。刘宗周的弟子陈确在清初写了一篇轰动一时的大文章,叫做《大学辨》。“辨”即是辨伪的意思。他列举了许多项理由,证明《大学》这篇经典不是圣贤的经传,而是秦以后的作品。这些理由中当然有很多是哲学性的(他称之为“理”),但是也有好几项是历史考证方面的(他称之为“迹”)。后来他又写了许多书信和同志辈继续讨论这篇“伪书”的问题。从这些信里,我们清楚地看到,他之所以对《大学》的真伪发生兴趣主要是要解决义理系统上的困难。陆、王一派从来不满意朱子的《格物补传》,从王阳明到刘宗周尤其为了《大学》的问题伤透了脑筋。王阳明的《大学古本》已是一种校刊的工作,而刘宗周一直到晚年仍然对《大学》一篇不能释然无疑。现在陈确则用快刀斩乱麻的手段,干脆断定“大学非圣经”,乃后

世的伪作，把这个复杂问题简单地解决了。他的是非得失是另一问题，但他这篇著作却清楚地把理学两派的争斗从义理的战场移到考证的战场。

再举清初考证《易经》为例来说明我们的论点。最早从事这个工作的大概要算是黄梨洲和黄宗炎弟兄，稍后又有毛西河（奇龄），都是浙东的王学一派。他们主要的目标是要考出宋以后易学中所谓先天、太极诸图是从道教方面传来的，跟儒家没有关系。表面上，这好像是出于历史的兴趣，而暗地里则是在攻击朱子。因为朱子的《周易本义》的开头便列了九个"图"。我们可以断言，黄氏弟兄以及毛西河之所以从易图下手考证是有他们的义理的动机的。我们应该记得，关于《太极图》的问题，朱子生前便已和陆梭山、象山兄弟展开了激辩。二陆当时就认为周敦颐的《太极图》出于道家，可能根本不是濂溪所作。朱子则特别看重周子的《太极图》。所以易图问题本是朱陆异同中的一笔旧账。当然，易图的考证要到稍后的胡渭手上才定谳，而胡氏则不一定有黄、毛诸人那样的哲学背景。但攻难既起之后，易图问题已成经学上一大公案，这种情形自然又当别论了。另一方面，从清初以至中叶，凡是为《周易本义》辩护的人则都是在哲学立场上接近或同情朱子的。他们的辩护方式也出之于考证校雠一途，顾亭林在《日知录》中便立专条，指出朱子的《周易本义》在明代修《五经大全》时被割裂散乱了，以致后人已看不到朱子订正的原本。在胡渭的《易图明辨》问世之后，王白田（懋竑）曾写了一篇《易本义九图论》为朱子洗刷。他的结论是"九图断断非朱子之作……盖自朱子既没，诸儒多以其意，改易本义，流传既久，有所纂入，亦不复辨。"戴东原早年在《经考》里面也有好几条笔记是专为朱子的易学开脱的。例如他在"先后天图"条中说朱子

《易学启蒙》中载邵雍所传的先天、后天之图不过是用来释易理的。朱子自己并没有说先天图是伏羲造的，后天图是文王造的。关于《周易本义》，东原比亭林更进一步考出朱子原本的被搅乱早起于宋宝祐(1253—1258)中董楷所编的《周易传义》。以上这三个人之中，王白田是一生治朱子之学的，固不必说，戴东原在《经考》时代也仍然信奉程、朱的“理精义明之学”。至于亭林，尽管后人把他当作汉学的开山大师，又有人说他是清初反理学的先锋，事实上他在学术思想方面是属于朱子的系统。这一点章实斋早已指了出来。亭林生前十分尊敬朱子；他的文集中有《华阴县朱子祠堂上梁文》，又有《与李中孚书》提到他自己曾捐四十金为朱子建祠。严格地说，亭林只是反陆、王一系的心学，而不是毫无区别地反对整个宋明理学的传统。所以清初易经考证的经过最可以说明：理学立场不同则经学也不能不随之而异。

最后让我们举阎百诗(若璩)和毛西河关于《古文尚书》的争论，来看看清代经学考证的思想背景。阎百诗的《古文尚书疏证》是两百多年来大家公认的一部最成功的考证杰作。当然，百诗是一个典型的考证学者，他喜欢从事考据工作，而且《古文尚书》也的确是南宋以来经学史上的一个大问题。他花了一生的功夫来考证这部伪书，当然基本上是受了纯学术兴趣的吸引。但是在纯考证兴趣之外，百诗也还另有一层哲学的动机。伪古文《大禹谟》有所谓十六字心传，便是“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这十六个字又叫做“虞廷传心”或“二帝传心”，是陆、王一派最喜欢讲的。明末的王学家尤其常常援引它。“人心”、“道心”的分别虽然朱子有时也引用，但朱子是不谈“传心”的，因为这个说法和禅宗的“单传心印”太相似了。而且，朱子又是最早怀疑《古文尚书》乃后世伪书的一个人。所以我们可以

说，这十六字心传是陆、王心学的一个重要据点，但对程、朱的理学而言，却最多只有边缘的价值。到了清初，朱学中人往往特别提出这一点来加以猛烈的攻击。例如《日知录》"心学"一条便根据黄东发的议论痛斥"传心"之说。阎百诗虽然不是理学中人，但是他的基本哲学立场则确为尊程、朱而黜陆、王。因此《疏证》中时有攻击陆、王的议论，并于"十六字心传"为伪作一点郑重致意。黄梨洲为《疏证》写序也一改往日对此十六字深信不疑的态度，虚心接受百诗的发现。可见这十六字在全书中占有特殊的份量，而百诗也的确有意识地借辨伪的方式来推翻陆、王心学的经典根据。当时反对朱子最激烈的毛西河在思想上相当敏感，他读了百诗的《疏证》之后，便立刻感到这是在向陆、王的心学进攻。因此他写了一封信给百诗，说你考证《古文尚书》真伪，为什么忽然要骂到金谿（陆）、姚江（王）的头上，这岂不是节外生枝吗？其实百诗辨伪本有一层哲学的涵义，并非节外生枝。毛西河也不是不了解这一点，所以他后来写《古文尚书冤词》时也特别强调十六字心传不是后世伪造的。阎、毛两人在《古文尚书》问题上的针锋相对更可以让我们看清楚清初考证学和宋明理学之间的内在关联。当时的考证是直接为义理思想服务的，也可以说是理学争论的战火蔓延到文献研究方面来了。我们要个别地检查每一个考证学者的思想背景，宗派传承，看他的考证究竟有什么超乎考证以上的目的。这样一检查，我们就会发现，顾亭林、阎百诗的考证是反陆、王的，陈乾初、毛西河的考证是反程、朱的，他们在很大的程度上依然继承了理学传统中程、朱和陆、王的对垒。我们决不能笼统地说清代经学考证单纯地起于对宋明理学的反动。以前有人持这样的看法，是因为他们一方面没有辨别出清初考证学者的思想动机，一方面又没有察觉到16世

纪以后儒学从“尊德性”阶段转入“道问学”阶段的新动向。

(七)戴东原和章实斋

当然我并不是说清代每一个考证学家都具有思想的动机。到了清代中期,考证已形成风气,“道问学”也取代了“尊德性”在儒学中的主导地位,这时候的确有许多考证学者只是为考证而考证,他们身在考证运动之中,却对这个运动的方向缺乏明确的认识。但这只是就一般的情形而言。至于思想性比较强的学者则对清代学术在整个儒学传统中的位置和意义有深刻的自觉。戴东原和章实斋便是最突出的例子。章实斋在清代学者中最以辨别古今学术源流见长,因此他对清代儒学的历史渊源有非常深刻的观察。我个人重新整理清代思想史,主要也还是靠实斋现身说法时所提供的线索。《文史通义》中有两篇重要的文章,一篇是《朱陆》,一篇是《浙东学术》。《朱陆》篇大概写于东原死后(1777)不久,可以说是实斋对于东原学术所作的一种“定论”;《浙东学术》则写于实斋逝世的前一年(1800),是他自己的“晚年定论”。

照实斋的讲法,朱、陆两系到了清代已变成了所谓“浙西之学”和“浙东之学”。浙西之学始于顾亭林,经过阎百诗等一直传到实斋同时的戴东原。浙东则始于黄宗羲,经过万氏弟兄(充宗、季野)、全谢山等传到实斋本人。浙西之学的特色,实斋称之为“博雅”,这是继承了朱子“道问学”的传统。但“博雅”并不是泛滥无归,而是像实斋所说的,“求一贯于多学而识,寓约礼于博文,其事繁而密,其功实而难。”浙东之学的特点则是“专家”。所谓“专家”也就是与“博”相对的“约”,是先求大体的了解再继续

深入研究。实斋是很自重同时也是很自负的。尽管他在当时学术界的地位远不能和戴东原相比，但他却把自己看作是乾隆时代的陆象山，东原当然是并世的朱子了。东原是经学大师，实斋则提出史学来和他相抗。所以他不但发明了一套“六经皆史”的理论，而且说“浙东之学言性命者必究于史，此其所以卓也。”总而言之，清代朱陆变成了浙西和浙东的分流，博雅和专家的对峙，经学和史学的殊途。这一划分在我们现在看来未免太过于整齐单纯，其中包含了不少实斋自己的主观向往的成分，因此和清代学术思想发展的实际情形必然有相当的距离。不过就实斋和东原两个人的学术异同来说，大体上确是如此。

最值得我们注意的是实斋不肯说浙东和浙西的不同在于一个偏重“尊德性”，一个偏重“道问学”，虽然他明明知道这是朱陆异同的传统分野。从这种地方我们便不难察觉到清代儒学的基调已变，“道问学”已成为一个主要的价值，在通常情形下人们不大会怀疑它。实斋虽宗主陆、王，但对“道问学”则仍然采取积极的肯定态度。甚至后来攻击汉学考证最烈的方东树在不知不觉中也接受了考证学家的“道问学”观点，否则他就不必极力为程朱辩护，说他们并非“舍学问，空谈义理”了。

实斋说他自己属于陆、王一系，这话确有根据。他是继承了陆、王的“先立其大”的精神。但是陆、王的“先立其大”是指“尊德性”而言的，或者套用现代流行的名词来说，是“道德挂帅”。实斋所谓“由大略而切求”却已改从“道问学”的观点出发了，他讲的是求知的程序。所以我认为实斋是把陆、王彻底地知识化了，也就是从内部把“尊德性”的陆、王转化为“道问学”的陆、王。这种转化还可以从其他种种迹象上看得出来。例如他用学术性情来重新界说王阳明的“良知”；学者的“良知”不是别的，正是他

求知的直觉倾向。他把“致良知”的“致”字说成“学者求知之功力”，也同样是转德成智的一种表现。

戴东原也十分了解清学的历史地位。他早年已认定不知“道问学”便根本谈不上什么“尊德性”。晚年他的哲学论著——《孟子字义疏证》——完成以后，他更明确地提出“德性资于学问”的命题。所以有人说他持“知识即道德”的见解。我们通观东原一生思想的发展，便知道他早年走的是程、朱“道问学”的路，中年以后开始和程、朱立异，晚年自己的思想系统渐次成熟才正式攻击朱子。他在三十岁以前对程、朱只有维护，并无敌意；相反地，他对陆象山、陈白沙、王阳明则公开地加以指责。我们可以说早年的戴东原和顾亭林十分相似，他并不是笼统地反对宋明理学，而是站在“道问学”的立场上排斥陆、王的心学。清初经学考证背后的思想动机在东原的早期著述中还留下了明显的痕迹，像《经考》和《与是仲明论学书》都可以为证。

东原晚期对程、朱系统的批评牵涉很广，有的关于纯哲学方面的，如理、气、才、性等问题，也有虽是哲学问题，然而却富于政治、社会的涵义，如理和欲的关系问题。但是在我看来，东原和程、朱的最大分歧还是在对待知识的态度上面。程、朱一方面讲“进学在致知”，另一方面则更重视“涵养须用敬”。东原对“敬”的方面似乎缺乏同情的了解，因为他认为“主敬”是从释氏教人认“本来面目”变易的方法而来，而且“主敬”并不能使人得到事物之“理”。总而言之，他觉得程、朱在“敬”的方面讲得太多，在“学”的方面说得太少。但东原毕竟还是一个儒者，他不但没有完全抛弃了儒家所说的“德性”，而且基本上仍然承认人的“德性”是内在的、先天的，不是后天从外面获得的，否则他就会舍孟子而取荀子了。不过德性虽内在于人，但却必须靠后天的知识

来培养，使它得以逐渐发展扩充。他毫不迟疑地宣称人的“德性始乎蒙昧，终乎圣智”，中间则全是用学问来扩充德性的过程。所以整个地看，知识的分量在东原的哲学系统中远比在程、朱传统中为重。我们可以说，东原是从内部把程、朱的传统进行了改造；加强了它的知识基础并削减了它的道德成分。他晚年虽然批评程、朱，但是在程、朱和陆、王之间我们很清楚地可以看出他的偏向是在程、朱一边。对于程、朱，他只觉得他们“道问学”的程度尚不足，对于陆、王，他则认为和老、释一样根本就废弃了“道问学”。由此可知，东原晚年虽同时攻击程、朱和陆、王，但攻击之中大有轻重之分。他既不是笼统地排斥宋儒，也不是因为宋儒讲“义理”之学才加以排斥。一言以蔽之，东原的哲学彻头彻尾是主智的，这是儒家智识主义发展到高峰以后才逼得出来的理论。以往的儒者纵使在个别的论点上偶有和东原近似之处，但是从来没有人想要建立一套以智为中心的哲学系统。

（八）结　语

根据章实斋的指示，再加上我们对实斋和东原的理论文字的疏解，我们就确切地知道六百年的宋、明理学传统在清代并没有忽然失踪，而是逐渐地溶化在经史考证之中了。由于“尊德性”的程、朱和陆、王都已改换成了“道问学”的外貌，以致后来研究学术思想史的人已经分辨不出它们的本来面目了。清代当然还有许多号称讲理学的人，但是在章实斋的眼中，他们不过是“伪程、朱”、“伪陆、王”而已。其中少数杰出之士，认真地提倡朱学或陆学，如王白田、李穆堂诸人，也都采用了“道问学”的方式。王白田用一生的精力考证朱子的生平和著作，李穆堂也遍读朱、

陆之书，而且肯为陆象山一两句近禅的话翻遍释藏，寻找出处。这些都显然是以考证讲义理，以"道问学"说"尊德性"。王、李诸人的著作虽仍不免有门户之见，但是较之以前王阳明的《朱子晚年定论》和陈建的《学蔀通辨》要客观多了，也谨严多了。在考证运动兴起之后，没有严肃的学者敢撇开证据而空言义理了。

段玉裁晚年颇有推崇理学的表示，又自责生平喜言训诂考证，舍本逐末。这个例子好像表示"尊德性"的空气仍然笼罩着乾、嘉的学术界，以致像段玉裁这样的考证大师都要忏悔自己太过于追求"道问学"了。其实这个问题并不能如此简单地处理。本来儒学的重心确在它的道德性、宗教性的方面，而儒学的这一部分则正托身在它的"尊德性"的传统里面。清儒的考证之学虽然发扬了儒家的致知精神，但是同时也不免使"道问学"和"尊德性"分得越来越远。和"尊德性"疏离之后的"道问学"当然不可能直接关系到"世道人心"，也不足以保证个人的"成德"。乾、嘉之世，儒家统一性的"道"的观念尚未解体，一意追求知识（尽管是关于儒家经典的知识）的学者在离开书斋的时候难免会怀疑自己的专门绝业究竟于世何补、于己何益。段玉裁类似悔恨的言论应该从这种心理的角度去了解。（至于专讲"尊德性"是否必然有补于"世道人心"，甚至是否可以保证个人"成德"，则纯是一事实问题。这里可置之不论。）16 世纪时欧洲有些基督教的人文学者（Christian Humanists）在从事训诂考证（Philology）之余也往往流露出歉疚之情，觉得他们的训诂工作无补于弘扬基督教之道。但是如果细察他们生平研治训诂的经过，那真可以说得上是全幅生命都贯注在里面。他们事实上是把虔敬上帝的宗教热诚转移到学术研究上面去了。换句话说，学术研究已成为他们的宗教使命了。段玉裁和许多其他乾、嘉学者也是如此；

他们"尊德性"的精神、"主敬"的精神都具体地表现在"道问学"的上面。段玉裁一方面说他平生不治理学，追悔已晚，一方面却因为不知道"之"、"脂"、"支"三部的古音分别何在，而写信给江有诰说："足下能知其所以分为三乎？仆老耄，倘得闻而死，岂非大幸！"孔子曾说过"朝闻道，夕死可矣"的话。现在段玉裁竟把儒家这种最庄严的道德情操移用到"闻"古音之"道"上面，这岂不可以说明清儒是用"尊德性"的精神来从事于"道问学"吗？我说清代思想史的中心意义在于儒家智识主义的兴起和发展，我所指的正是这种"道问学"的精神。"智识主义"不过是"道问学"的现代说法而已。其实把清代看作儒家"道问学"的历史阶段并不是我个人的什么特殊发现，清代学者自己就是这样说的。段玉裁的外孙龚自珍告诉我们：儒家之道不出"尊德性"和"道问学"两大类的学术，清代学术虽广博，但"其运实为道问学"。他说这话是表示对清代儒学的偏向发展有所不满，可是他所下的历史断案却是动摇不了的。但是历史是一种经验知识，我们并不能以一两句富于真知灼见的断语为满足。清代之运何以为"道问学"，其中仍有无数的曲折在。怎样把这许多曲折原原本本地整理出来，使大家都能看清这一段学术思想发展的内在理路，这才是现代史学工作者的任务。

我在开始时就说过，我对清代思想史提出一种新解释是因为我觉得以前从外缘方面来处理清代学术的几种理论不能完全使我信服。无论是"满清压迫"说或"市民阶级兴起"说，最多都只能解释清初学术转变的一部分原因，而且也都太着重外在的事态对思想史的影响了。"反理学"之说虽然好像是从思想史发展的本身来着眼的，但事实上也是外缘论的一种伸延。因为追溯到最后，"反理学"的契机仍然是满洲人的征服中国激起了学

者对空谈心性的深恶痛绝。但是我虽然批评了以上多种解释，却并不否定它们在一定限度内各有其有效性。我自己提出的“内在理路”的新解释更不能代替以上各种外缘论，而不过是它们的一种补充、一种修正罢了。学术思想的发展决不可能不受种种外在环境的刺激，然而只讲外缘，忽略了“内在理路”，则学术思想史终无法讲得到家、无法讲得细致入微。所以我的新解释决没有全面性，因而也并不必然和上面提到的任何一种旧说处在势不两立的地位。事实上，我的新解正是乘旧说的间隙而起。“内在理路”既是思想史的一个客观的组成部分，以前的外缘论者也都多少接触到了它，不过没有达到自觉的境地，更没有在这一方面作过比较有系统的、全面的探讨而已。倘使没有章太炎先生以来的许多思想史先辈留下的种种线索，我不相信我今天能够提出这样一种初步的看法。所以我的新解释的产生，其本身便是思想史“内在理路”的一个最好见证。至于我的说法究竟站不站得住，那当然完全是另外一个问题。最后我必须郑重声明一句，根据“内在理路”来整理清代思想史，我自己的工作也不过刚刚有个初步的头绪。这中间牵涉到无数具体而专门的问题，需要耐心地去解决，而且也决不是我个人的才力和精神所能够承担得起来的。我恳切地盼望有更多的同道来开辟清代思想史研究的新方向！